

Ángeles Jiménez Perona y Mariano Rodríguez González
(coords.):

***Tradición e innovación en Wittgenstein.
Actas del Seminario Internacional
Complutense (10 y 11 de Abril 2008)***

(Este Seminario contó con una ayuda del Ministerio de Ciencia e Innovación, de la modalidad "Acciones complementarias" HUM2007-31146-E).

(Este Seminario constituye una actividad integrada en el Proyecto de Investigación Santander/Complutense "Wittgenstein: mente, acción y política" PR41/06-14966).

Índice de la obra:

A Modo de Presentación...3-6.

1. Luigi Perissinotto: "La escalera de Wittgenstein y (algunos de) sus precedentes...8-38.
2. Antoni Defez: "¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?"...39-56.
3. Stefan Majetschak: "Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud"...57-83.
4. Luis Fernández Moreno: "La concepción de los nombres en el *Tractatus*"...85-95.
5. Manuel Pérez Otero: "El carácter singular de ciertos términos y conceptos generales según Wittgenstein"...96-108.
6. Javier Vilanova Arias: "'¿A qué juegan éstos?' El enojo de Wittgenstein con la tradición filosófica"...109-126.
7. David Pérez Chico: "Wittgenstein, el argumento del lenguaje privado y el problema de las otras mentes"...127-140.
8. Ricardo Gutiérrez Aguilar: "Wittgenstein: el Yo y el señalar"...141-152.
9. Julián Marrades: "¿Wittgenstein, aristotélico?"...154-170.
10. Ángel Manuel Faerna: "Escepticismo y verdad en Wittgenstein y Santayana"...171-182.
11. Elena Nájera: "Una aproximación schopenhaueriana al hacer filosófico de Wittgenstein"...183-196.
12. Núria Sara Miras Boronat: "*Wittgensteins Weltbild*"...197-213.
13. Carlos Ortiz de Landázuri: "Tradición e innovación en la configuración del mundo de la vida, según Wittgenstein (a través de P. Winch y Karl-Otto Apel)...214-227.

A modo de Presentación

Este Seminario Internacional Complutense dedicado al estudio de la obra de Ludwig Wittgenstein, que se celebró en Abril del año 2008 en la Facultad de Filosofía de la UCM, y con el inestimable apoyo de esta institución y del Vicerrectorado de Investigación de la misma UCM, surgió como una actividad más del Proyecto de Investigación Santander/Complutense “Wittgenstein, mente, acción, política”, un Proyecto que se habría centrado en la clarificación de los usos que del pensamiento de la segunda etapa del filósofo vienes se pueden hacer para enfrentar los problemas epistemológicos y práctico-políticos que nos atenazan en nuestros días.

Herramientas conceptuales como “gramática” o “imagen del mundo”, en el sentido específicamente wittgensteiniano que se puede encontrar en las *Investigaciones Filosóficas* o en los últimos escritos *Sobre la certeza*, nos ayudan a disipar el delirio metafísico *in disguise* del naturalismo cientificista que se nos ha venido imponiendo desde hace tanto tiempo en los ambientes académicos y científicos. La del naturalismo sería una particular *Weltbild* que, como todas, ciertamente arbitra sus propios mecanismos de autovalidación, de forma que en su interior todo alcanza el rango de lo obvio y evidente. La práctica filosófica que pondría Wittgenstein a nuestra disposición, con una característica aspiración a la claridad absoluta que nos hace ver el sinsentido de la reiteración sin límite de las explicaciones, esa manía específicamente moderna, tendría por consiguiente el efecto liberador de equiparar las diferentes imágenes del mundo en lo que respecta a lo que podríamos denominar sus rasgos estructurales, lanzándonos al juego y a la rivalidad de las culturas y de las épocas. Nada como contemplar la posibilidad de una forma de representación diferente para emanciparte de las pretensiones de universalidad de la

que te es propia, pretensiones que sin duda tienen un *efecto de sujeción*, una virtualidad confeccionadora de sujetos, por así decir, verdaderamente crucial.

Pero el precio a pagar por la liberación parece ser el del relativismo conceptual, con todo lo que éste implica de problemático desde los puntos de vista epistemológico y político. El hecho es que, desde ellos, necesitamos moderar o limitar el imperio de la diferencia, y satisfacer esta necesidad imperiosa no está claro que sea posible con el apoyo exclusivo de nuestro filósofo. Bien es verdad que él mismo era consciente del problema, y que su idea de la naturaleza humana, o el señalamiento de hechos fundamentales que condicionan nuestros juegos de lenguaje, o también el papel desempeñado por lo instintivo y “lo animal” como suelo prelingüístico de la actividad lingüística de los humanos, constituyen elementos importantes para una reflexión guiada por la necesidad de atemperar el relativismo. Pero queda el reconocimiento de que la pugna entre culturas sólo sería resoluble, a favor de una u otra, mediante estrategias de conversión esencialmente a-rationales.

Queda por pensar, entre otras muchas, la posibilidad de que sea “el valor para la vida” lo que decida en último término. Habría una realidad básica, radical como decía Ortega, la vida humana, esto es, el sufrimiento humano (al que Ricoeur distinguía, identificándolo, simple y llanamente, con “la realidad”). El sufrimiento y la vida de los hombres serían un hecho básico de todas las imágenes del mundo, que por su parte, naturalmente, se aplican a interpretarlos de muy diversas maneras. La intensificación de esa vida, y la aminoración de ese sufrimiento, bien podrían ser nuestros criterios para adjudicar una puntuación a las culturas y a las épocas.

Se trataba de explorar la herencia asumida por Wittgenstein, y la herencia que él mismo nos habría legado a nosotros para pensar el mundo de hoy, con la profunda transformación inducida por él mismo

en nuestro modo de entender la reflexión filosófica, y las notables influencias, de todo tipo, que su obra iba a ejercer en los ámbitos de la teoría lingüística y de las ciencias sociales en su conjunto, desde la antropología a la sociología y las ciencias políticas.

Una de las novedades del Seminario fue la consistente en prestar atención no sólo a los precedentes habitualmente considerados, como los padres del análisis filosófico, sino también a las conexiones que se dejan adivinar entre múltiples aspectos del pensamiento wittgensteiniano y clásicos de la historia del pensamiento como Aristóteles, Schopenhauer y Nietzsche, William James o Freud. Especialistas en la filosofía comúnmente denominada analítica, como L. Fernández Moreno o M. Pérez Otero, iban a seguir profundizando en los aspectos conectados con la teoría del significado. Mientras que estudiosos como A.M. Faerna, J. Marrades, E. Nájera, o incluso J. Vilanova, se dedicarían a rastrear influencias y comparaciones históricas sumamente reveladoras a la hora de entender ese *estilo de pensar* que nos habría traído la inmensa obra de Wittgenstein.

Por lo que respecta a la proyección futura de la misma, los debates se centraron en torno a la alternativa *realismo/relativismo*. Y es que el pensamiento wittgensteiniano nos libera radicalmente al despedirnos de todo compromiso radical con las creencias, colocadas en su sitio como *medios de representación*. Bien es cierto que “hay hechos” (naturales, sociales: un cierto sentido para la expresión “naturaleza humana”), y que no todo sería posible. Pero nos debemos curar de la manía de creer que describimos hechos cuando lo que describimos son las estructuras culturales con las que intentamos darles caza. Esto quedó perfectamente claro en la discusión de la relación de Wittgenstein con la obra de Freud que nos aportó S. Majetschak. Y eso sobre todo habría sido la filosofía tradicional, un desfile de fascinantes medios de representación con los que hemos ido organizando nuestra existencia de humanos. Todos ellos encajan,

de alguna manera, con "lo que hay", en la medida en que esto tiene sentido, pero, eso sí, serían entre sí incompatibles. Y por eso Wittgenstein nos quiere llevar a *la paz del pensamiento*, una vez reconocido el límite del pensar. Un reconocimiento, el de la insoportable levedad de todas las formas de representación posibles, que nos puede llevar al reconocimiento de la primacía de la acción y sus necesidades (A. Defez), a la hora de pensar en organizar la convivencia de culturas tan diferentes; o bien a ir subiendo por esa escalera que nos acabaría transportando al silencio místico (L. Perissinotto), un silencio que desde luego rebasa todas las culturas. Y justo entonces, como estableció William James, no se trataría de analizar el dudoso valor objetivo del supuesto "conocimiento" místico, ese conocimiento que es propiamente un no saber ("toda ciencia trascendiendo", decía Juan de la Cruz), sino de examinar el valor práctico de lo que se desprendería de la actitud mística ante la existencia, o su paradójica capacidad de transformarla. Hacia lo humano, la fraternidad o la solidaridad. Con lo que ya abandonamos el relativismo.

A) PONENCIAS INVITADAS

1. Luigi Perissinotto: "La escalera de Wittgenstein y (algunos de) sus precedentes".
2. Antoni Defez: "¿De qué trata el sujeto de la filosofía del segundo Wittgenstein?".
3. Stefan Majetschak: "Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud".

La escalera de Wittgenstein y (algunos de) sus precedentes*

Luigi PERISSINOTTO

Università Ca' Foscari de Venecia

I.

Como es bien sabido, Wittgenstein utiliza dos veces la imagen de la escalera, y lo hace en dos momentos cruciales de su quehacer filosófico. La primera aparición se encuentra en la famosa proposición 6.54 del *Tractatus logico-philosophicus*¹. Estamos casi al final de la obra (de hecho, la proposición 6.54 es la penúltima proposición, seguida únicamente de la citadísima proposición 7: «De aquello de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca») y Wittgenstein ofrece al lector una indicación final, una especie de criterio, al menos en apariencia algo insólito y extraño, para que compruebe si verdaderamente ha comprendido el libro²:

Meine Sätze erläutern dadurch: daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist.

* Traducción del original italiano de Margarita Borreguero Zuloaga.

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, en Id., *Werkausgabe*, Vol. I, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984. [N. del T.: Para la traducción española hemos seguido L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. introd. y notas de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2002, ³2007]

² En el *Vorwort* (Prefacio) al *Tractatus* Wittgenstein nos ofrece otro criterio: «Este libro sólo será entendido quizá por quien alguna vez haya pensado por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o, al menos, pensamientos parecidos». Queda por determinar si o en qué medida las indicaciones del *Vorwort* convergen con la de la proposición 6.54.

(Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) / Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.

[Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas –a hombros de ellas– ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella.).

Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente.]

La segunda aparición se remonta a 1930, es decir, a los primerísimos años del retorno de Wittgenstein a la filosofía³. En este caso se encuentra en un esbozo de *Vorwort* [Prefacio] a un libro nunca terminado que Wittgenstein pensaba titular *Philosophische Bemerkungen* [Observaciones filosóficas]⁴:

Ich könnte sagen: Wenn der Ort, zu dem ich gelangen will, nur auf einer Leiter zu ersteigen wäre, gäbe ich es auf, dahin zu gelangen. Denn dort, wo ich wirklich hin muß, dort muß ich eigentlich schon sein. / Was auf einer Leiter erreichbar ist, interessiert mich nicht⁵.

[Podría decir que, si al lugar al que quiero llegar se pudiera subir sólo con una escalera, desistiría de alcanzarlo. De hecho, hacia donde tengo que tender de verdad, allí tengo que estar ya en realidad / Aquello a lo que se puede acceder con una escalera no me interesa.]

Con la imagen de la escalera se concluye, por tanto, la fase filosófica que tiene en el *Tractatus*, es decir, en aquella que Wittgenstein en un cierto momento no dudó en definir «la obra de su vida»⁶, su culminación; con la misma imagen se abre una nueva fase

³ Sólo con el regreso a Cambridge en 1929 Wittgenstein volvió –después de casi una década– a la filosofía “oficial” con el objetivo de escribir un libro que, entre otras cosas, pusiese remedio a los “graves errores” cometidos en el *Tractatus*: «Pues, desde que hace dieciséis años comencé a ocuparme de nuevo de filosofía, hube de reconocer graves errores (*schwere Irrtümer*) en lo que había suscrito en ese primer libro» (L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en Id., *Werkausgabe*, vol. I, cit., *Vorwort*, fechado “Cambridge, im Januar 1945”, p. 232).

⁴ Véase L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, en *Werkausgabe*, vol. II, cit. Este volumen, editado por R. Rhees, se basa en un manuscrito que Wittgenstein había dejado a George E. Moore.

⁵ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, editado por G.H. von Wright con la colaboración de H. Nyman, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 22. Se trata de una primera versión, bastante más larga, del *Vorwort* (Prefacio) que Rhees ha elegido para su edición de las *Philosophische Bemerkungen*. En este último no aparece la imagen de la escalera.

⁶ L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker* [Carta a Ludwig von Ficker], editada por G.H. von Wright con la colaboración de W. Methlagl, Otto Müller, Salzburg 1969, p. 32 (Escrita probablemente a mediados de octubre de 1919).

que quedará, desde el punto de vista editorial, inacabada. De hecho, después del *Tractatus* no se publicó ningún libro en vida de Wittgenstein y los volúmenes que a partir de 1953, año en el que aparecieron póstumas las *Philosophische Untersuchungen*, los editores fueron publicando progresivamente no pueden ser considerados *stricto sensu* obras de Wittgenstein, al menos no en el sentido en que lo es el *Tractatus* o en que lo son, por poner ejemplos del todo casuales, *Die Phänomenologie des Geistes* [La fenomenología del espíritu] de Hegel o *The Concept of Mind* de Gilbert Ryle.

Según Joaquín Schulte, por ejemplo, sólo la primera parte de las *Philosophische Untersuchungen* [Investigaciones filosóficas] puede ser considerada en su totalidad una obra de Wittgenstein, si por “obra” entendemos algo que satisface al menos uno de los siguientes criterios:

- a. El propio autor consideraba que el texto en cuestión formaba un todo.
- b. Los lectores pueden reconocer en él una línea argumentativa, un conjunto interesante de problemas, objeciones y réplicas.
- c. El texto ha sido sometido a un cierto grado de revisión estilística para mejorar su legibilidad y comprensión⁷.

Quizá podamos estar de acuerdo con Schulte en que las *Philosophische Untersuchungen* son la única obra verdadera de Wittgenstein después del *Tractatus* o, al menos, lo más cercano a una obra que haya escrito después de su regreso a la filosofía. Si son una obra, sin embargo, lo son en un sentido muy peculiar, como dice el propio Wittgenstein. El *Vorwort* es muy explícito en este sentido. En él Wittgenstein le recuerda al lector que su libro es «sólo un álbum», poco más de «un conjunto de bosquejos de paisajes»:

⁷ J. Schulte, en *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, ed. by A. Pichler and S. Säätelä Ontos Verlag, Frankfurt a.M. 2006. En realidad, Schulte considera que sólo los §§1-188 de la primera parte de las *Philosophische Untersuchungen* satisfacen de manera completa estos tres criterios, los cuales, en cualquier caso y como admite el propio Schulte, no pueden ser considerados como condiciones necesarias y suficientes, sino más bien simples reglas prácticas.

Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes [nacidos al «atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas las direcciones»] [...]

Los mismos puntos, o casi los mismos, fueron continuamente tocados de nuevo desde diferentes direcciones y siempre se esbozaron nuevos cuadros. Un sinnúmero de éstos estaban mal dibujados, o carecían de personalidad, aquejados de todos los defectos de un torpe dibujante. Y cuando fueron descartados, quedó una cantidad de otros regulares que debían entonces ser ordenados, y frecuentemente recortados, para que pudieran darle al observador un cuadro del paisaje. –Así pues, este libro es en realidad sólo un álbum⁸.

Que es un álbum lo sugiere, en primer lugar, el que, en lugar de las imágenes recogidas, otras imágenes diferentes podrían haber sido bosquejadas; que otros podrían haber sido los itinerarios recorridos y las direcciones seguidas. Una colección de apuntes es, precisamente, una colección a la que siempre se puede añadir algo o de la que siempre se puede eliminar algo. Los criterios según los cuales decidimos que ya no queda nada por bosquejar o por recoger son diferentes de aquellos que se emplean para decidir que un libro está terminado, porque, por ejemplo, lo que se quería demostrar se ha demostrado por fin⁹. Aunque situarse a veces en una pequeña altura puede servir para bosquejar mejor este o aquel paisaje, la imagen del álbum sugiere en cualquier caso no la idea de una subida, sino la de un movimiento *en* el paisaje; un ir y venir, siguiendo los pliegues del terreno, rodeando los posibles obstáculos, eligiendo la perspectiva que se considera en cada caso más conveniente.

De cualquier modo, queda por aclarar si las *Philosophische Untersuchungen* son sólo un álbum, porque, como parece sugerir ese “sólo”, Wittgenstein no ha sabido hacer más o hacerlo mejor, o porque el álbum es la forma que mejor se adecua a su filosofar. El

⁸ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en Id., *Werkausgabe*, vol I, cit., *Vorwort*, pp. 231-232. [N. del T.: Para la traducción española hemos seguido L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1998, ³2003].

⁹ Por supuesto, puede ocurrir que las pruebas no se tengan en pie, pero esta no es aquí la cuestión.

Vorwort no parece resolver el dilema. De hecho, por un lado, se cierra con una nota de lamento, que parece avalar la primera conjetura:

Me hubiera gustado producir un buen libro. Eso no ha sucedido; pero ya pasó el tiempo en que yo podría haberlo mejorado.¹⁰

Por otro lado, sin embargo, en él se atribuye a la «naturaleza misma de la investigación» la imposibilidad de componer un libro en el que los pensamientos se sigan «de un tema a otro en una secuencia natural y sin fisuras»; un libro que, precisamente, no sea «en realidad sólo un álbum»:

Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca me saldría bien. Que lo mejor que yo podría escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en *una sola* dirección. –Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio del pensamiento en todas las direcciones¹¹.

Creo que hay pocas dudas de que es así, es decir, de este segundo modo, como Wittgenstein veía y vivía su labor filosófica y que, en consecuencia, las *Philosophische Untersuchungen* no son, según su modo de entenderlas, un álbum sólo *per accidens*. Lo demuestran diversos hechos. Por ejemplo, el reconocimiento que contiene de la verdad en la concepción de Arthur Schopenhauer según la cual «un libro de filosofía, con un principio y un final, es una especie de

¹⁰ *Ibidem*, *Vorwort*, p. 233. Obviamente esta observación puede ser entendida de dos maneras: habría preferido escribir un libro que no fuese sólo un álbum; o habría preferido ser un mejor dibujante, es decir, haber recogido en mi álbum imágenes más conseguidas. Sólo si entendemos el lamento de Wittgenstein en el primer sentido representa una auténtica alternativa a la idea de que es la «naturaleza misma de la investigación» la que exige que el libro sea sólo un álbum.

¹¹ *Ibidem*, *Vorwort*, p. 231.

contradicción»¹². O la insistencia en el hecho de que el rasgo característico del filosofar no es la construcción, sino la “repetición”¹³:

En ciencia podéis comparar lo que hacéis con, por ejemplo, la construcción de una casa. Debéis tener ante todo cimientos sólidos; una vez que son establecidos no pueden ser tocados o cambiados de lugar nuevamente. En filosofía no ponemos los cimientos, sino que ordenamos una habitación y para esto tenemos que tocar todo una docena de veces. El único modo de hacer filosofía es hacer cada cosa dos veces¹⁴.

Todo esto explica, entre otras cosas, ese rechazo radical, y casi desprecio, de comparar su propia filosofía con una escalera, como aparece en el esbozo de *Vorwort* de 1930. La escalera, de hecho, se convierte en este nuevo contexto en la imagen de esa tendencia «típicamente constructiva» (*typisch aufbauend*) que no es simplemente una propiedad, sino la forma misma de nuestra civilización (*Zivilisation*)¹⁵. Esto es sugerido explícitamente por Wittgenstein, quien en la imagen de la escalera encuentra la expresión de una tendencia que considera extraña y con la que no congenia:

La primera tendencia [la del hombre de ciencia] hace que un pensamiento siga a otro, la segunda [aquella con la que congenia Wittgenstein] se dirige una y otra vez al mismo punto. / La primera construye recogiendo una piedra después de otra, la segunda coge siempre la misma piedra¹⁶.

En estos pasajes Wittgenstein no habla sólo en general. Tiene en mente literalmente una de las reivindicaciones más orgullosas de esta tendencia constructiva, que se puede leer en el *Vorwort* (fechado

¹² *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1932-1935*, from the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald, ed. by A. Ambrose, Blackwell, Oxford 1982², p. 43.

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*, from the Notes of John King and Desmond Lee, ed. by D. Lee, Blackwell, Oxford 1982, p. 24.

¹⁵ *Ibidem*, p. 22. »Su actividad –prosigue Wittgenstein– consiste en erigir una estructura cada vez más compleja».

¹⁶ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., pp. 22-23.

“Wien, im Mai 1928”) a la primera edición de *Der logische Aufbau der Welt* [*La construcción lógica del mundo*] de Rudolf Carnap. Aquí Carnap afirma que su libro se enmarca en ese «nuevo modo de filosofar [que] se ha formado en estrecho contacto con el trabajo de la ciencias especializadas, especialmente de la matemática y la física». Es precisamente la difusión de este nuevo método lo que consiente, según Carnap, mirar con confianza al futuro. De hecho, en él y gracias a él,

se consigue conocimiento tras conocimiento en una lenta y prudente construcción, y cada uno aporta sólo aquello que puede justificar y de lo que puede responder ante la totalidad de los colaboradores. Así, añadiendo cuidadosamente piedra sobre piedra, se construye un edificio seguro, sobre el que cada generación futura podrá continuar trabajando¹⁷.

Cada peldaño de la escalera¹⁸ es necesario, una vez que se ha verificado su solidez, y sólo este afianzamiento seguro de cada peldaño puede permitir que nosotros y otros sigamos subiendo; que, por ejemplo, las nuevas generaciones lleguen hasta el punto al que habíamos subido para continuar subiendo. Así entendida, la escalera de Carnap es precisamente la escalera que, según el esbozo de 1930, no interesa a Wittgenstein. Pero ni siquiera es aquella escalera que, según el *Tractatus*, hay que desechar, aunque puede surgir la sospecha de que ahora (1930) quiera liberarse de aquella escalera que entonces (en el *Tractatus*) no había sido verdaderamente abandonada. Muchos filósofos –*in primis* filósofos como Carnap y otros neopositivistas– se habían negado deshacerse de ella. Cada uno de sus peldaños se había convertido en un lugar en el que pararse, un lugar que conservar y, por tanto, según una imagen que encontraremos enseguida en Arthur Schopenhauer, que cargar sobre las propias espaldas; una cruz sin resurrección, para Wittgenstein.

¹⁷ R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Felix Meiner, Hamburg 1961², *Vorwort*.

¹⁸ Carnap no usa la imagen de la escalera, pero no considero que sea arbitrario emplearla para dar cuenta de su actitud filosófica de base y de su diferencia con la wittgensteniana.

II.

Esta cuestión merece cierta atención. Wittgenstein probablemente había encontrado la imagen de la escalera, entre otros, en Schopenhauer y en Friedrich Nietzsche. Pues bien, tanto el primero como el segundo insisten en la necesidad de no hacer de los peldaños de la escalera, en lugar de un medio, un fin. Consideremos ante todo el uso que hace Schopenhauer de esta imagen en el séptimo capítulo del primer libro de sus *Ergänzungen* [Complementos] a *Die Welt als Wille und Vorstellung* [El mundo como voluntad y representación]. Aquí el tema, como dice el título, es la relación entre el conocimiento intuitivo, basado en aquellas intuiciones que ofrecen el contenido real (*realen Gehalt*) de todo nuestro pensar, y el conocimiento abstracto, que se basa en conceptos extraídos, inmediatamente o de manera mediata, de las intuiciones. Schopenhauer concuerda aquí con Kant: sin intuiciones los conceptos están vacíos; es más, a falta de intuiciones no tenemos ni siquiera conceptos, sino «meras palabras» (*bloÙe Worte*). A diferencia de Kant, para Schopenhauer no es válido el otro lado de la fórmula kantiana, o sea, que sin conceptos las intuiciones son ciegas¹⁹. No sólo las intuiciones no son ciegas, sino que estas constituyen además, por sí mismas, es decir, sin emplear ningún concepto, «el núcleo íntimo de cada conocimiento genuino y efectivo»²⁰. Nace aquí la crítica schopenhaueriana a la erudición, y la oposición que establece entre el erudito, por un lado, y el genio y el sabio, por otro: el primero, que se mueve solamente entre conceptos,

¹⁹ Véase I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], A51/B75.

²⁰ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern der ersten Bandes enthält, Erster Teilband*, en Id., *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Diogenes, Zürich 1977, III, p. 86-87. [N. del T.: Para la traducción española seguimos A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad., introd. y notas de R. R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica y Círculo de Lectores, 2003].

querría sustituir lo intuitivo por lo abstracto. Este busca la experiencia en los libros, pero «los libros no reemplazan a la experiencia porque los *conceptos* permanecen siempre *universales* y por eso no descienden a lo particular, que es con lo hay que tratar en la vida»; *toto caelo* diferente es el conocimiento del genio y el del sabio, que «consiste en la captación de las ideas (platónicas) de las cosas [o sea, según la concepción schopenhaueriana de idea platónica, de las cosas en su singularidad] y por eso es esencialmente intuitivo»²¹. La imagen de la escalera sirve en este caso para hacer más vívida la diferencia entre el erudito, el genio y el sabio:

[...] nicht im abstrakten Wissen, sondern in der richtigen und tiefen anschaulichen Auffassung der Welt die Quelle wahrer Weisheit liegt. Daher auch können Weise in jeder Zeit leben, und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geschlechter: Gelehrsamkeit hingegen ist relativ: die Gelehrten der Vorzeit sind meistens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachsicht. / Dem aber, der studirt, um *Einsicht* zu erlangen, sind die Bücher und Studien bloß Sprossen der Leiter, auf der er zum Gipfel der Erkenntniß steigt: sobald eine Sprosse ihn um einen Schritt gehoben hat, läßt er sie liegen. Die Vielen hingegen, welche studieren, um ihr Gedächtniß zu füllen, benutzen nicht die Sprossen der Leiter zum Steigen, sondern nehmen sie ab und laden sie sich auf, um sie mitzunehmen, sich freuend an der zunehmenden Schwere der Last. Sie bleiben ewig unten, da sie Das tragen, was sie hätte tragen sollen.²²

[...] la fuente de la verdadera sabiduría no radica en el saber abstracto, sino en la correcta y profunda captación intuitiva del mundo. Por eso, puede haber sabios en todas las época y los sabios de tiempos remotos siguen siendo tales para las generaciones venideras, mientras que la erudición es relativa: los eruditos de tiempos anteriores son como niños frente a nosotros y requieren de toda nuestra indulgencia.

Para quien estudia con el fin de *comprender*, los libros los estudios son los peldaños de una escalera por la que asciende hacia la cima del conocimiento: a cada paso que da va dejando atrás cada uno de esos escalones. Por contra, la masa, los muchos que estudian para llenar su memoria no utilizan los escalones de la escalera para subir, sino que cargan a cuestas con la escalera,

²¹ *Ibidem*, pp. 89-90.

²² *Ibidem*, p. 96.

alegrándose de llevar el peso de esa carga. Permanecen eternamente abajo, portando lo que debería haberles transportado.

Si hay concordancias significativas entre aquel que posee lo que Schopenhauer llama «die richtige und tiefe anschauliche Auffassung der Welt» [la correcta y profunda captación intuitiva del mundo] y aquel que, según la prop. 6.54 del *Tractatus* «sieht die Welt richtig» [ve el mundo correctamente] es una cuestión que dejo aquí pendiente. Para nuestros objetivos es suficiente con subrayar que en Schopenhauer no hay nada semejante –o tan comprometido– a lo que hace tan osada la prop. 6.54, es decir, la afirmación de que superar las proposiciones del *Tractatus* equivale a reconocerlas como sinsentidos. Para Schopenhauer cada peldaño debe ser abandonado, porque permanecer en él quiere decir encerrarse en lo abstracto, pero sigue siendo un peldaño; para Wittgenstein al final hay que reconocer que los peldaños no eran en verdad peldaños, pero para esto –aquí está el truco– es necesario subir por ellos –gracias a ellos– más allá de ellos.

Como hemos anticipado, es posible que Nietzsche haya sido una de las fuentes de la imagen wittgensteiniana de la escalera. Sabemos por una anotación a los *Geheime Tagebücher* [*Diarios secretos*] que en ese periodo Wittgenstein había comprado y leído parcialmente el octavo tomo de las obras de Nietzsche²³, que comprendía también el texto de 1889 *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* [*El crepúsculo de los dioses o Cómo se filosofa con el martillo*]. Pues bien, la sección introductoria del *Götzen-Dämmerung*, titulada *Sprüche und Pfeile* [*Aforismos y flechas*], contiene el siguiente aforismo, que podría tener su antecedente en Schopenhauer:

²³ L. Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, ed. de W. Baum, Wien, Turia & Kant, 1991, anotación a 8.12.14. La obra fue publicada en Leipzig en 1904.

Das waren Stufen für mich, ich bin über hinaufgestiegen, - dazu musste ich über sie hinweg. Aber sie meinten, ich wollte mich auf ihnen zur Ruhe setzen...²⁴

[Para mí eran escalones, he subido más allá de ellos – para esto tuve que subir por ellos. Pero ellos creían que yo quería ponerme sobre ellos para descansar]

¿Quiénes eran aquellos que hacían de escalones por los que Nietzsche había subido mientras se figuraban que ese pasar por ellos era un descansar sobre ellos? Quizá son aquellos a los que se alude en algunos aforismos precedentes (los sistemáticos, por ejemplo, o los presuntos grandes hombres)²⁵ y respecto de los cuales Nietzsche se planteaba tres posibilidades: unirse a ellos; precederles; caminar solo²⁶. Unirse a ellos –como indicará en un fragmento póstumo– equivale a ser como ellos; precederles significa, «si todo va bien», convertirse en pastores, es decir, satisfacer «una necesidad esencial del rebaño»²⁷; caminar solo quiere decir liberarse de ellos, pasar por encima de ellos. Este subir e ir más allá está ilustrado en *Also sprach Zarathustra* [*Así habló Zaratustra*] –un texto que, por otra parte, no sabemos si Wittgenstein conoció– con las tres metamorfosis del espíritu: «como el espíritu se convierte en camello, el camello en león y el león, por último, en niño». El paso del camello al león es necesario porque «no es suficiente el animal de carga, que renuncia a todo y todo venera». Hace falta el león, que es capaz de «crearse la libertad para una nueva creación» y de decir «un 'no' sagrado también al deber». En lugar de “tú debes”, el león dice “yo quiero”. Pero el león es incapaz de ir más allá de su “decir no”; el ‘no’ lo tiene sometido a lo que niega. Por esto es necesario el niño que sabe hacer

²⁴ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli und M. Montinari, VI, 3, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1969, p. 60, §42.

²⁵ «Desconfío de todos los sistemáticos y los evito por la calle. La voluntad de establecer sistemas es una falta de honestidad» (*Ibidem*, p. 57, §26); «Habla el desilusionado. Buscaba grandes hombres y sólo encontré los monos de su ideal» (*Ibidem*, p. 59, §39).

²⁶ *Ibidem*, p. 59, §41.

²⁷ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, en Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli und M. Montinari, VIII, 2, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1971, Fragment 11[1].

lo que ni siquiera el león es capaz de hacer: «un sagrado decir sí»²⁸. Tampoco en ese caso me atrevo a establecer relaciones específicas entre Nietzsche y Wittgenstein, aunque me parece reconocer en el niño nietzscheano y en su «sagrado decir sí» algo no demasiado genéricamente afín a la que para Wittgenstein es (con el valor ético con el que él usa esta expresión) la vida feliz, que es precisamente, como veremos, la vida que «es feliz a pesar de la miseria del mundo» y que «puede renunciar a los placeres del mundo» porque para ella estos placeres «no son más que gracias del hado»²⁹. En cualquier caso, ni siquiera en Nietzsche hay algo que permita establecer una comparación más analítica con la prop. 6.54 y con su indicación más osada: la escalera por la que hemos subido no era verdaderamente una escalera; aquello que tiramos no es una escalera, sino –no encuentro expresión mejor– una no-escalera.

III.

Volvamos al esbozo de *Vorwort*. En 1930 la imagen de la escalera evoca, pues, la idea de una filosofía constructiva, modelada sobre la ciencia y su método, a la que Wittgenstein siempre se opuso tenazmente, desde los escritos pre-*Tractatus* a las anotaciones de los ultimísimos años.

Los filósofos –observa, por ejemplo en el *Blue Book* (pero los ejemplos podría multiplicarse con gran facilidad)– siempre tienen ante los ojos el método de la ciencia y tienen la irresistible tentación de plantearse preguntas, y de responder a las preguntas, del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la fuente real de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Pero

²⁸ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, en Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli und M. Montinari, VI, 1, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968, pp. xxx.

²⁹ L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, ed. by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1979², anotación a 13.8.16.

nuestra tarea no puede ser la de reducir una cosa a otra cosa o la de explicar algo. La filosofía es, en realidad, “puramente descriptiva”³⁰.

Pero la filosofía no es, según Wittgenstein, ningún edificio que haya que construir piedra sobre piedra; ninguna escalera que hay que subir, escalón tras escalón. Pero, ¿la escalera que en 1930 Wittgenstein se niega a subir es la misma escalera evocada en el *Tractatus*? La pregunta es legítima porque, según parece, sobre la escalera del *Tractatus* se ha subido de algún modo, aunque, una vez que se ha subido, se ha tirado³¹. A algún lugar (tal vez *a*/ lugar) se ha llegado; una cima (tal vez *la* cima) ha sido alcanzada. Desde esa cima, de hecho, nos asegura Wittgenstein, aquel que finalmente se ha deshecho de la escalera «ve el mundo correctamente». Pero, ¿se trata de verdad de una escalera o es solamente una apariencia de escalera? En ella ¿la base y la cima son distintas o terminan por coincidir? No puede, por tanto, asombrarnos que la prop. 6.54 haya llamado inmediatamente la atención de los lectores, ante todo por su rareza evidente: si un libro –que en el título se define como un “tratado lógico-filosófico” – está compuesto por proposiciones sin sentido, es decir, por no-proposiciones *stricto sensu*, que deben ser superadas, es decir, desechadas, una vez que se las ha reconocido como sinsentidos, entonces esto es un no-libro (de nuevo *stricto sensu*). Con toda seguridad no es un tratado, al menos no en ninguno de los sentidos corrientes de este término. Una sarta de sinsentidos es y sigue siendo... una sarta de sinsentidos. Quizá agradables, pero siempre sinsentidos. A decir verdad, en el *Vorwort* Wittgenstein observa que el *Tractatus* conseguiría «su objetivo si procurase placer a quien lo leyera comprendiéndolo». Esta afirmación está relacionada

³⁰ L. Wittgenstein, *The Blue Book*, en Id., *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1975, p.18.

³¹ Aquel que comprende el *Tractatus* no es, por tanto, como los ángeles del sueño de Jacob que «subían y bajaban» por una escalera que «se apoyaba en la tierra, mientras que su parte superior alcanzaba el cielo» Véase *Genesis* 28, 12: «Viditque in somnis scalam stantem super terram, et cacumen illius tangens caelum: angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam». Quien ha entendido el *Tractatus*, es decir, quien ha reconocido el sinsentido de sus proposiciones, ya no tiene una escalera. De hecho, la ha tirado, reconociendo quizá que no era verdaderamente una escalera.

con la consideración que la precede, según la cual el libro quizá sólo sea comprendido por alguien que «ya haya pensado por sí mismo los pensamientos que en él se encuentran o, al menos, pensamientos parecidos». Además, precisamente por esto, este no es, en ningún sentido, un “manual” (*Lehrbuch*). Si un manual no comunicase nada nuevo, ninguna información o conocimiento nuevo sería abandonado enseguida por inútil, quizá acompañado de algún comentario del tipo de: “Esto ya lo sabía; ¡un manual así no sirve para nada en absoluto!”. De un manual, en cualquier caso, no se espera, al menos en primer lugar, placer, sino precisamente datos o informaciones y conocimientos. Por lo demás, ¿qué placer puede producir la comprensión del *Tractatus* si comprenderlo equivale, según la prop. 6.54, a reconocer que sus proposiciones son sinsentidos, es decir, insistimos, que no son en rigor proposiciones? Quizá, más que placer, lo que podría producir en quien lo haya leído comprendiéndolo sería más bien, al llegar a la prop. 6.54, un sentimiento de frustración.

La cosa no acaba aquí: si es un sinsentido, una proposición no expresa ningún pensamiento. Que sea un sinsentido significa precisamente esto: que ni en ella ni por ella se expresa ningún pensamiento. ¿Cómo es posible entonces no sólo sostener, como se hace al inicio del *Vorwort*, que el libro será comprendido sólo por quien haya tenido los mismos pensamientos o pensamientos semejantes, sino incluso sugerir, como hace Wittgenstein en las últimas frases de este mismo *Vorwort*, que «la verdad de los pensamientos aquí [en el *Tractatus*] comunicados» es «intangible y definitiva»? Con estas preguntas la prop. 6.54 deja de ser simplemente extraña para aparecer abiertamente paradójica. La paradoja puede ser formulada así: “si las proposiciones que componen el *Tractatus* son [si hacemos caso al *Vorwort*] verdaderas, entonces son sinsentidos”³². Para entenderlo mejor, consideremos el

³² M. Morris and J. Dodd, *Mysticism and Nonsense in the Tractatus*, *European Journal of Philosophy*, 1, 2007, p.1.

lugar que la numeración decimal asigna a la prop. 6.54. Esta está relacionada, mediante la prop. 6.5, a la prop. 6, una de las siete proposiciones cardinales del *Tractatus*, que establece, de modo informal, que todas las proposiciones son o proposiciones elementales o funciones de verdad de estas³³. En esto se concentra uno de los puntos esenciales del *Tractatus*: las proposiciones son «esencialmente verdaderas-falsas»; en esto consiste su sentido. De ello se sigue que «lo que conocemos cuando comprendemos una proposición es esto: nosotros conocemos qué sucede si es verdadero y qué sucede si es falso», a pesar de que «no conocemos (necesariamente) si ello es después verdadero o falso»³⁴. Hay que añadir que, entre las funciones de verdad de las proposiciones elementales hay «dos casos extremos»: «En el primer caso, la proposición es verdadera para todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales. [...] En el segundo caso, la proposición es falsa para todas las posibilidades de verdad». Wittgenstein llama “tautologías” a las primeras; “contradicciones” a la segundas. Las tautologías y las contradicciones son, en tanto que incondicionalmente verdaderas e incondicionalmente falsas respectivamente, «carentes de sentido» (*sinnlos*), aunque no son, sin embargo, sinsentidos (*unsinnig*). De hecho, «pertenecen al simbolismo, de modo parecido a como el 0 pertenece al simbolismo de la aritmética»³⁵.

Pues bien, ¿dónde situar las proposiciones del *Tractatus*? Estas no son esencialmente verdaderas-falsas; por tanto, no tienen sentido. Afirmando que las proposiciones del *Tractatus* son verdaderas de manera intangible y definitiva (por tanto, no verdaderas contingentemente, dado que su falsedad no es simplemente negada de hecho, sino por principio), el *Vorwort* excluye que estas tengan

³³ Esto se hace explícito en la prop. 6.001 y en la prop. 6.002.

³⁴ L. Wittgenstein, *Notes on Logic*, en Id., *Notebooks 1914-1916*, cit., p. 98. Cito por las *Notes on Logic* (septiembre 1913) y no por el *Tractatus*, para dar cuenta de cómo este modo de caracterizar el sentido de la proposición ha guiado a Wittgenstein desde los principios de su investigación filosófica.

³⁵ Proposiciones 4.46; 4.461; 4.4611.

sentido. El carácter intangible y definitivo de su verdad es un especie de *reductio ad absurdum* de la idea de que poseen un sentido. ¿Son entonces *sinnlos* como las tautologías? En el fondo, ¿no podríamos equiparar su ser intangiblemente y definitivamente verdaderas con el ser incondicionalmente verdaderas de las tautologías y considerarlas, en consecuencia, *sinnlos*, pero no *unsinnig*? En cualquier caso, Wittgenstein afirma abiertamente que esas no son *sinnlos*, sino precisamente *unsinnig*, así como *unsinnig* y no *sinnlos* y menos aún falsas³⁶ son «la mayor parte de las proposiciones y de las preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos»³⁷. La cuestión es que reconocer que las tautologías son *sinnlos* equivale a reconocer que estas «no dicen [...] nada. (Son las proposiciones analíticas)». Por esto, como aclara inmediatamente después Wittgenstein, «las teorías que hacen que una proposición de la lógica parezca que tiene contenido [recordemos que, según el *Tractatus*, “las proposiciones de la lógica son tautologías”] son siempre falsas»³⁸. Las proposiciones del *Tractatus*, sin embargo, no parecen decir nada en el sentido en que podemos sostener que “Llueve o no llueve” no nos dice nada sobre el tiempo atmosférico. Desde este punto de vista, «El mundo es todo lo que es el caso», la proposición que abre la obra es, en principio, diferente de “Llueve o no llueve”. Sin embargo, «El mundo es todo lo que es el caso» no es tampoco una proposición esencialmente verdadera-falsa, es decir, dotada de sentido. Lo que dice sobre el mundo es, según el *Vorwort*, verdadero, pero –aquí está la cuestión– verdadero *a priori*. Aquí nos encontramos frente a aquello que para el *Tractatus* es un auténtico *monstrum*: un pensamiento³⁹ verdadero *a priori*, o sea, un pensamiento cuya verdad sería reconocida a partir del pensamiento mismo, «sin objeto de comparación alguno»⁴⁰, sin ninguna correspondencia con la realidad.

³⁶ Obviamente, si fuesen falsas, tendrían por eso mismo sentido.

³⁷ Prop.4.003

³⁸ Propositiones 6.1; 6.11; 6.111.

³⁹ Recuérdese que el pensamiento no es otra cosa que la “proposición dotada de sentido” (prop.4).

⁴⁰ Propositiones 3.04 e 3.05.

Por esto (o también por esto) Wittgenstein considera *unsinnig*, y no simplemente *sinnlos*, sus proposiciones. La pretensión de estas de ser verdaderas *a priori*, necesariamente verdaderas, «sin objeto de comparación alguno», es sólo una ilusión. «El mundo es todo lo que es el caso» no es, en definitiva, la primera proposición de una ciencia necesariamente verdadera o verdadera *a priori* sobre el mundo. Con esto volvemos, no obstante, a la paradoja inicial: si las proposiciones del *Tractatus* son sinsentidos es porque no son verdaderas, ni necesariamente verdaderas ni verdaderas *a priori*. Por ejemplo, porque es verdadero *a priori* que toda proposición es esencialmente verdadera-falsa, una proposición verdadera *a priori* es un sinsentido como es un sinsentido, en primer lugar, la proposición que afirma que toda proposición es esencialmente verdadera-falsa. Obviamente, no se escapa de la paradoja sosteniendo que las proposiciones del *Tractatus* tienen, contra lo que dice Wittgenstein, sentido (están dotadas de contenido). Considerar que tiene sentido una proposición como «Todas las proposiciones son o verdaderas o falsas» es, en realidad, para decirlo suavemente, desorientadora; sobre todo se nos induce a «creer que las palabras 'verdadero' y 'falso' designan dos propiedades entre otras propiedades». Escribe Wittgenstein:

[...] parecería un hecho extraordinario el que toda proposición estuviera en posesión de una de estas propiedades. Pero esto parece ahora ser menos que evidente, tan poco evidente como tuviera visos de ser, por ejemplo, la proposición "Todas las rosas son o amarillas o rojas", aun cuando fuese verdadera. En efecto, aquella proposición ["Todas las proposiciones son o verdaderas o falsas"] adquiere ahora el carácter íntegro de una proposición de la ciencia natural y esto es un indicio seguro de que se la ha concebido erróneamente⁴¹.

⁴¹ Prop.6.111.

La paradoja ¿está verdaderamente en el corazón del *Tractatus*?⁴² Y si es así, ¿está ahí a pesar de Wittgenstein o, digámoslo así, por elección de este? Y si no es así, ¿de dónde proviene la apariencia de paradoja? La bibliografía al respecto conoce muchas, diversas y controvertidas respuestas a estas preguntas. Por mi parte, considero⁴³ que en el *Tractatus* Wittgenstein encuentra (y se encuentra) con aquel problema de lo gramatical que estará en el centro de su filosofía después de 1929. Sugiero, en resumidas cuentas, que las proposiciones del *Tractatus* sean asimiladas o, al menos, comparadas a lo que posteriormente Wittgenstein llamará «observaciones gramaticales». El paso del *Tractatus* a las *Philosophische Untersuchungen* está marcado en última instancia por la transformación de lo inexpresable en lo gramatical. En este sentido, la prop. 6. 54 no cierra la obra, pero, en su tensión, permite presagiar la continuación.

IV.

⁴² Hay muchas maneras de afrontar esta paradoja, una vez que hemos admitido que realmente hay una paradoja. Morris y Dodd indican dos, considerando a ambas insatisfactorias: «Según la primera lectura, Wittgenstein evita la incoherencia [la paradoja] porque, en efecto, no afirma (es decir, no presenta como verdadero) *ninguno* de los enunciados del *Tractatus*. Al contrario, las verdades comunicadas son tratadas como inexpresables, pero de algún modo capaces de ser transmitidas a los lectores del libro *a través de* la producción de un texto que están constituido enteramente de sinsentidos. Según esta concepción, Wittgenstein ocupa una posición estable *detrás* del texto, donde puede reconocerse un conjunto coherente de verdades inefables. Algunos puntos de este reino –o sea, aquellos que constituyen la concepción general que Wittgenstein tiene de la naturaleza del lenguaje– explican por qué el propio texto es un sinsentido [...]. los enunciados sin sentido comunican verdades haciendo que el lector aferre las verdades que están detrás de las palabras». La alternativa a esta lectura está hoy muy difundida y ha sido debatida bajo el nombre de “New Wittgenstein”. Lo que sostiene es que «no todo enunciado del texto es un sinsentido. Mientras el cuerpo principal del texto es, en efecto, un sinsentido, otras partes –lo que podríamos llamar [con Cora Diamond y James Conant] el “marco” (*frame*)– deben ser consideradas como las instrucciones que Wittgenstein da a sus lectores y habrá que asumir que estas tienen perfectamente sentido. De ello resulta una lectura de Wittgenstein según la cual las doctrinas tradicionales asociadas al *Tractatus* no son suyas. Tenemos que suponer entonces que el objetivo del libro es terapéutico: su fin es ayudar al lector a ver que el cuerpo principal del libro es un sinsentido y, por eso, que las pretensiones filosóficas que este representa son igualmente sinsentidos. [...] De ello se sigue que no hay ninguna teoría sustancial del lenguaje propuesta por Wittgenstein en el texto y, por tanto, no hay ninguna preocupación por el hecho de que su adopción podría obligarlo a sostener que su propia afirmación es un sinsentido» (Morris and Dodd, *Mysticism and Nonsense in the Tractatus*, cit., pp. 2-4).

⁴³ Sin embargo, aquí no ofrezco ningún argumento en apoyo de esta hipótesis.

En la última parte de mi intervención quisiera preguntarme si en la adopción de la imagen de la escalera ha pesado, de modo que se pueda documentar, la que podemos llamar un poco genéricamente “tradición mística”.

Como es sabido, en las proposiciones finales del *Tractatus*, Wittgenstein emplea una vez el adjetivo “místico” y dos veces el adjetivo sustantivado “lo místico”.

La visión del mundo *sub specie aeterni* consiste en verlo como un todo, como un todo limitado.

El sentir el mundo como un todo limitado es lo místico⁴⁴.

Lo místico no consiste en *cómo* es el mundo, sino en *que sea*⁴⁵.

Existe en efecto lo inexpresable. Tal cosa resulta ella misma manifiesta; es lo místico⁴⁶.

En los *Tagebücher* [*Diarios*] la expresión aparece una única vez, en una anotación del 25.5.15:

El impulso a lo místico viene de la satisfacción frustrada de nuestros deseos por parte de la ciencia⁴⁷.

No sorprende, por tanto, que la imagen de la escalera y lo que esta sugiere (que las proposiciones del *Tractatus* son como peldaños de una escalera; que quien ha subido “por ellos –sobre ellos– más allá de ellos” los considera sinsentidos y así los supera; que es como una escalera que hay que tirar después de haber subido por ella; que sólo entonces se «ve el mundo correctamente») hayan sido a veces entendidos como indicios de un acercamiento de Wittgenstein a aquellas tradiciones místicas, no sólo cristianas, en las que la escalera y, en general, la imagen y la experiencia del ascenso ocupan un lugar

⁴⁴ Prop.6.45.

⁴⁵ Prop.6.44.

⁴⁶ Prop.6.522.

⁴⁷ Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, cit., 51.

muy relevante. La conclusión de la obra parecía una confirmación fuera de duda. ¿No es el del silencio un tema que impregna profundamente toda la experiencia mística? ¿El retroceso de la palabra en la culminación del ascenso no señala tal vez la unión con lo que los místicos llaman precisamente "lo inexpresable"? ¿En relación con esto no son quizá sinsentidos por igual todas las palabras? ¿Estas últimas no mantienen acaso unidas, precisamente porque tienen sentido y son por eso determinantes, las cosas del mundo, ralentizando o incluso impidiendo el ascenso?

Sobre este trasfondo la prop. 6.54 del *Tractatus* es interpretada, entre otros, por Russell Nieli. En opinión de Nieli, en el *Tractatus* Wittgenstein parece terminar en un callejón sin salida. Sus proposiciones ni tienen sentido (*sinnvoll*), como las proposiciones de la ciencia natural, ni son *sinnlos*, como las proposiciones de la lógica. Pero, entonces, ¿qué son, teniendo en cuenta que para el *Tractatus* una proposición o es *sinnvoll* o es *sinnlos*? Nieli considera que Wittgenstein escapa de este *impasse* reconociendo a sus proposiciones «un *status* único y completamente peculiar». Es lo que sucede precisamente en la prop. 6.54. Este movimiento, admite Nieli, puede parecer a primera vista «vacuo» (*frivolous*), pero es todo menos vacuo⁴⁸. En efecto, con él Wittgenstein inserta por completo el *Tractatus* en la tradición mística y de este modo lo legitima históricamente. La lengua de Wittgenstein se transforma en la lengua de los místicos:

El ascenso por la escalera alude al ascenso místico; el mundo visto desde la cima de este ascenso es el mundo visto desde fuera del mundo (*ekstasis*); y el tirar la escalera y trascender las proposiciones permite entender la función del *Tractatus* como una *vía negativa*. Y la afirmación final [la prop.7] era quizá entendida como la más seria de todas, pues en su invitación al silencio podemos ver la veneración de un hombre pío ante el *Mysterium* divino⁴⁹.

⁴⁸ R. Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language*, State University of New York Press, Albany 1987, p. 117.

⁴⁹ *Ibidem*, p.118.

La nota que hace referencia a este pasaje explicita, por si hiciera falta, esta lectura mística del *Tractatus*:

Una escalera se ofrece por sí misma como símbolo para el vuelo místico y es muy común, no sólo en las narraciones chamánicas, sino también en los textos hebreos, cristianos e islámicos⁵⁰.

La interpretación de Nieli no es del todo infundada. Hay diversos testimonios sobre el interés de Wittgenstein por la literatura mística. Que Wittgenstein, durante y después de la experiencia bélica, se hubiese incluso convertido en un místico «en el sentido pleno del término» fue, por ejemplo, la impresión que tuvo Russell después de haberse encontrado con él en diciembre de 1919:

Yo ya había sentido un cierto aire de misticismo en su libro, pero me he quedado desconcertado al descubrir que se ha convertido en un místico en el sentido pleno del término. Lee autores como Kierkegaard y Angelo Silesio y está meditando seriamente la idea de hacerse monje⁵¹.

El testimonio russelliano puede ser reforzado subrayando que Wittgenstein conocía bien, ya desde finales de 1912, y apreciaba *Las varias formas de la experiencia religiosa* de William James, libro que, como se sabe, contiene un largo capítulo dedicado precisamente al misticismo y a los estados de experiencias místicas⁵². Así escribía al propio Russell en un carta del 22.6.12:

⁵⁰ Como un testimonio más Nieli cita, en la misma nota, un largo pasaje de San Juan de la Cruz que concluye así: «[...] un hombre que quiera alcanzar la unión con la Paz y el Bien Supremos en esta vida, debe subir todos los escalones, que son consideraciones, formas y conceptos, y dejarlos atrás, ya que son desemejantes y desproporcionados para el fin al que conducen» (*Ibidem*, p.118 n.).

⁵¹ Carta a Ottoline Morrell del 20.12.19, citada en B. McGuinness, *Wittgenstein. A Life. Young Ludwig (1889-1921)*, Duckworth, London 1988, p.279.

⁵² W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green and Co, London 1952, pp. 371. El capítulo sobre el misticismo corresponde a las lecciones xvi y xvii (pp. 370-420). Como es sabido, *The Varieties* están basadas en las *Gifford Lectures* impartidas en Edimburgo entre 1901 y 1902.

Estoy leyendo en mi tiempo libre el libro de James *The Varieties of Religious Experience*. Siento que me hace *mucho* bien. No quiero decir que me convertirá en un santo en poco tiempo; pero no estoy seguro de que no me mejore un poco en un sentido en el que me gustaría mejorar *muchísimo*: es decir, pienso que me ayuda a librarme de la *Sorge* [preocupación] (en el sentido en que esta palabra es usada por Goethe en la segunda parte del *Faust*)⁵³.

Hay que destacar dos cosas de forma inmediata. La primera es que Wittgenstein no afirma que las concepciones y las hipótesis de James sobre la experiencia religiosa y sus varias manifestaciones le parezcan (teóricamente) convincentes, plausibles, correctas, etc. Habla más bien, es más, de manera exclusiva, de la influencia que la lectura ha tenido y puede tener todavía en él, no –insistamos– sobre sus ideas, sino sobre su vida. Siente, de hecho, que aquel libro le «hace *mucho* bien» porque puede ayudarle, si no a convertirse en «santo en poco tiempo»⁵⁴, sí a liberarle de la *Sorge*, de la preocupación por sí misma. James describe muy bien el sentimiento que acompaña a la liberación de la *Sorge*:

Nuestra convencionalidad, nuestra vanidad, nuestra indolencia y pereza, nuestra necesidad de precedentes y de permisos, de garantías y de seguridades, nuestras pequeñas sospechas, nuestras timideces y desesperaciones [...] son ahora [...] arrancadas, desvanecidas como la niebla bajo el sol⁵⁵.

⁵³ L. Wittgenstein, *Briefe*, ed. de B.F. McGuinness y G.H. von Wright, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p.18. Observaciones como esta tendrían quizá que haber sugerido a Russell que la tendencia de Wittgenstein al misticismo (o a lo que Russell se refería como misticismo) estaba presente ya antes de la guerra.

⁵⁴ El pasaje tiene tal vez un lado irónico, pero muestra también que Wittgenstein aspiraba a esa santidad que tan bien describe James y que se obtiene ante todo liberándose del cuidado de sí mismo. A la santidad y al valor están dedicadas las lecciones xi-xv de las *Varieties*.

⁵⁵ *Ibidem*, p.261. El pasaje se cierra con una cita anónima de algunos versos de *Morgengebet* de Joseph von Eichendorff en los que aparece esa *Sorge* de la que habla Wittgenstein, pero haciendo referencia a Goethe: “¿Dónde están ahora la preocupación (*Sorge*) y el apuro (*Not*) / que hasta ayer querían debilitarme? / Al alba me avergüenzo de ellos”. La *Sorge* es con la Carencia (*der Mangel*), la Insolvencia (*die Schuld*) y el apuro (*die Not*) una de las cuatro mujeres “grises” que Goethe introduce en el acto V (*Mitternacht*) del segundo *Faust*. Aquí la *Sorge* describe así al que cae en su poder: «Fortuna e infortunio se convierten / en fantasías para él, lo corroe/ en la abundancia la hambruna/ y, sea delicia o tormento, / cualquier cosa pospone hasta mañana, / siempre a la espera del futuro / y nunca consigue terminar nada» (J.W. Goethe, *Faust*). James indica cuatro consecuencias prácticas de aquella condición que él llama “santidad”: el ascetismo, la fortaleza, la pureza, la caridad. Es a la fortaleza y a la pureza a las que Wittgenstein hace referencia con más frecuencia en sus anotaciones. Según James, para quien tiene

El pasaje tiene gran interés, porque muchas anotaciones de Wittgenstein revelan que era precisamente este tipo de liberación al que aspiraba, que las cosas que enumera James eran precisamente las cosas que también Wittgenstein desea ver desaparecer «como la niebla bajo el sol».

La segunda cosa que merece atención atañe a aquellos que, según James, son los signos o caracteres que, si están presentes a la experiencia, justifican que la definamos como “mística”. El primero es la inefabilidad (*ineffability*):

La señal más obvia por la que se puede clasificar un estado mental como místico es negativa. Quien es sujeto de tal experiencia afirma inmediatamente que esta sobrepasa las posibilidades de expresión y que ninguna descripción adecuada de su contenido puede expresarse con palabras [...] Por esta peculiaridad, los estados místicos son más semejantes a los estados sentimentales que a los intelectuales.

La segunda es la cualidad noética (*noetic quality*):

Por mucho que se asemejen a los estados mentales, los estados místicos parecen ser, para aquellos que los experimentan, también estados de conocimiento. Son estados en los que se tiene una visión en las profundidades de la verdad, no sondeadas por el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones llenas de significado y de importancia, aunque permanecen completamente inarticuladas⁵⁶.

presencia de ánimo «los temores y las ansiedades desaparecen y una digna ecuanimidad ocupa su lugar. Venga el paraíso o venga el infierno, ¡ahora ya no importa!; pura, por el contrario, es la vida que profundiza en “la propia consistencia espiritual” y se mantiene “incontaminada por el mundo”» (James, *The Varieties*, cit., pp. 268-269).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 371. James indica otros dos caracteres o signos habitualmente presentes en la experiencia mística. La transitoriedad (*transiency*): «Los estados místicos no pueden ser prolongados. Excepto en casos rarísimos, media hora o, como máximo, una hora o dos, parecen ser los límites más allá de los cuales se desvanecen»; y la pasividad (*passivity*): «El surgimiento de los estados místicos puede ser facilitado por operaciones voluntarias preliminares [...]; sin embargo, cuando esta conciencia característica se impone de una vez, el místico se siente como si su voluntad estuviera suspendida e incluso, a veces, como si fuera aferrado y sostenido por un poder superior» (*Ibidem*, p.372). Como veremos, la pasividad es la condición a la que Wittgenstein, en sus anotaciones de los años de la guerra, más de una vez afirma aspirar.

No es difícil encontrar en el *Tractatus* y en las anotaciones de la época coincidencias con las consideraciones jamesianas sobre la experiencia mística. Como sabemos, la prop. 6.54 se cierra con la observación de que sólo aquel que ha superado sus proposiciones «ve correctamente el mundo». Pues bien, esta recta visión del mundo pertenece indudablemente a aquello de lo que, según la prop. 7, «hay que callar la boca». El intelecto discursivo del que habla James es, en la terminología del *Tractatus*, la ciencia, que no puede ni siquiera rozar nuestros problemas vitales, es decir, no puede resolver el problema del sentido de la vida (del mundo), «aun cuando todas [sus] posibles preguntas [...] hayan obtenido respuesta»⁵⁷. Esta visión recta del mundo no es, sin embargo, un estado sentimental, en el sentido psicológico del término. Posee aquella cualidad que James llama “noética”. La visión del mundo es una visión “correcta”; en ella el problema de la vida ha desaparecido y así se ha resuelto⁵⁸, porque, como veremos mejor, nada del mundo –es decir, ninguna de sus configuraciones determinadas– puede responder a la pregunta sobre su sentido. “¿Como sería un mundo –o una vida – que tuviese sentido?” es, en síntesis, la cuestión más radicalmente lejana de la solución del problema que se plantea. Por eso, la visión correcta del mundo puede coincidir con la adopción de lo que la prop. 6.53 llama «el único [método] estrictamente correcto» de la filosofía, o sea, «no decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural»⁵⁹.

Un aspecto, sin embargo, parece distinguir claramente la caracterización jamesiana de la experiencia mística y de su cualidad noética, de la visión recta del *Tractatus*. Según James, en el estado

⁵⁷ Prop. 6.52.

⁵⁸ «La solución del problema de la vida se trasluce en la desaparición de este problema» (prop. 6.521).

⁵⁹ Esta es sólo la primera cara del único método rigurosamente correcto; la otra cara se caracteriza del siguiente modo: «siempre que alguien quisiese decir algo metafísico, [el método correcto en filosofía consistiría en] demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones». Podríamos decir que ha comprendido el *Tractatus* aquel que muestra a su propio autor que «que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones».

místico se tiene –o mejor, el místico dice que tiene⁶⁰– «una visión en las profundidades de la verdad»; de hecho, estos estados son para los místicos «iluminaciones, revelaciones llenas de significado y de importancia». Pues bien, es verdad que en el *Vorwort* Wittgenstein sostiene que «la *verdad* de los pensamientos de los que se da cuenta aquí» en el *Tractatus* le «parece intocable y definitiva» y que por eso considera «que, en lo esencial, he resuelto los problemas de modo indiscutible»; sin embargo, añade enseguida que, precisamente por esto, «la segunda cosa de valor que hay en este trabajo consiste en mostrar cuán poco se ha conseguido una vez que estos problemas se han resuelto». Como todo el *Vorwort*, tampoco estas frases finales tienen una interpretación fácil. Por ejemplo, nos podríamos preguntar si los problemas así resueltos son propiamente aquellos problemas filosóficos de los que se habla en el segundo párrafo y con relación a los cuáles se sostiene que su «planteamiento [...] descansa en una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje». Admitiendo, como parece plausible admitir, que la respuesta sea positiva, se sigue que resolverlos equivale a constatar su sinsentido⁶¹. En este sentido vale, en líneas generales, lo que Wittgenstein dice a propósito del problema de la vida, o sea, que su resolución «se trasluce en la desaparición de este problema»⁶². Es a aquel que considera que, junto a los problemas científicos, existen problemas filosóficos que pueden tener una respuesta o que sostiene que los problemas filosóficos son tan profundos que no pueden recibir nunca (por principio) una respuesta⁶³ a quien el método filosófico que

⁶⁰ James describe la experiencia mística como la describen los místicos. Sólo al final se pregunta «si se puede considerar que la mística tiene autoridad», si puede «ofrecer una cierta *garantía de verdad*». La respuesta es que «1. Los estados místicos [...] normalmente son –y tienen el derecho a ser– absolutamente autoritarios para los sujetos que están sometidos a ellos. 2. De ellos no emana ninguna autoridad [...] para aquellos que están excluidos de ellos [...]. 3. [...] Demuestran que esta [la conciencia racionalista] es sólo un tipo de conciencia y muestra la posibilidad de otros órdenes de verdad» (W. James, *The Varieties*, cit., pp. 413-414).

⁶¹ Véase la prop. 4.003.

⁶² Prop. 6.521

⁶³ Véase al respecto la prop. 6.5 en la que Wittgenstein afirma que no hay enigma, si por enigma se entiende la imposibilidad (por principio) de responder a una pregunta que en cuanto tal tiene sentido: «Si una respuesta no puede expresarse, la pregunta que le corresponde tampoco puede expresarse. / El enigma no existe. / Si una pregunta puede llegar a plantearse, entonces también se le *puede* dar una

Wittgenstein considera el único rigurosamente correcto (recordémoslo una vez más: «No decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural») parece insatisfactorio. Este – precisa Wittgenstein – no tendría la sensación de que quien enseña el método le está enseñando, en realidad, filosofía. Por ejemplo, ante la pregunta: “¿cuál es el sentido de la vida?”, este querría una respuesta de la filosofía o, al menos, un compromiso de buscar una respuesta, así como del físico se pretende una respuesta a las preguntas que lo guían o, al menos, el compromiso de buscarla. Para este sería una respuesta también el reconocimiento de que esta pregunta es tan profunda que no puede tener una respuesta. “La vida es un enigma” es, desde este punto de vista, sólo una respuesta más a la pregunta sobre el sentido de la vida. Es más, este cuidado y atención al enigma que es la vida pueda aparecer en algunos casos como la manera más seria de hacer que la pregunta no palidezca y de conservarla para la filosofía. A este el *Tractatus* le puede dar (y decir) verdaderamente poco o nada, ya que, por ejemplo, afirma que «los problemas más profundos *no* constituyan en realidad problema alguno»⁶⁴ o cuando evoca a aquellos hombres a los que, después de muchas dudas, el sentido de la vida les resultó claro y que «no pudier[o]n decir, en ese momento, en qué consistía tal sentido»⁶⁵. No supieron explicarlo precisamente porque se había vuelto claro; y se había vuelto claro no porque hubiera aparecido plenamente evidente la respuesta, sino porque había desaparecido como problema.

Intentemos entonces indicar más analíticamente los modos en los que Wittgenstein puede haber incorporado al *Tractatus* algunos momentos de la tradición mística. Como se sabe, el capítulo de *The Varieties of Religious Experience* sobre el misticismo ofrece amplios testimonios sobre la experiencia mística, desde sus manifestaciones

respuesta».

⁶⁴ Prop. 4.003.

⁶⁵ Prop. 6.521

más simples⁶⁶ hasta aquella mística religiosa que, como observa James, ha sido metódicamente cultivada por hinduistas, budistas, mahometanos y cristianos⁶⁷. En lo que concierne en particular a la mística cristiana, cita y comenta pasajes de San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila, San Ignacio de Loyola, Jacob Böhme, George Fox, Dionisio Aeropagita, el maestro Eckhart y Angelo Silesio. Todos estos místicos, como sucede con los maestros de la mística hinduista, budista y mahometana, insisten ante todo en la inefabilidad⁶⁸ de la experiencia mística y en la imposibilidad de comunicarla:

Esta imposibilidad de [expresar y de] comunicar el rapto (*transport*) es la clave que domina toda la mística. La verdad mística existe para quien experimenta el rapto y para nadie más. En esto [...] se parece al conocimiento que obtenemos por las sensaciones más que al que alcanzamos por el pensamiento conceptual⁶⁹.

Es verdad, los místicos han escrito ampliamente sobre su experiencia mística. Pero, al hacerlo, han recurrido continuamente, precisamente para dar testimonio de la inefabilidad de su experiencia, a expresiones autocontradictorias (*self-contradictory*) como, para poner sólo algunos ejemplos, “oscuridad deslumbradora”, “silencio

⁶⁶ «El rudimento más simple de la experiencia mística [que no tiene ningún significado religioso especial] parecería ser ese sentido de una máxima o de una fórmula que nos pasa por la mente que se hace más profundo. ‘Lo he oído repetir durante toda la vida –exclamamos– pero hasta ahora no me había dado cuenta plenamente de su significado’» (James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., p.373).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 391.

⁶⁸ Véase al respecto este pasaje, que James no cita, extraído de la *Teología mística* de Dionisio Aeropagita: «Así ahora, penetrando en la niebla que está sobre la inteligencia, encontraremos no la brevedad de las palabras, sino la falta absoluta de palabras y de pensamientos. Allí el discurso [...] subiendo desde las cosas inferiores hacia lo que está por encima de todo, a medida que se levanta, se abrevia; y una vez terminado todo el ascenso enmudece completamente y se unirá a aquel que es inexpresable» (Dionisio Aeropagita, *Teología mística*, en *Tutte le opere*, tr. it. de P. Scazzoso, Milano, Rusconi, 1983², pp. 412-413; las cursivas son mías para subrayar la relación entre la idea del ascenso, subida, levantamiento y el retroceso de las palabras y del pensamiento).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 396. La verdadera mística –observa James en el mismo contexto– se parece a la sensación en cuanto que, como esta, es intuitiva (no discursiva o conceptual) e inmediata. Obviamente, se distingue de ella radicalmente en cuanto que los místicos niegan «enérgicamente que los sentidos jueguen algún papel en el tipo más elevado de conocimiento que obtienen durante sus raptos». Hay que recordar aquí que el lenguaje de las últimas proposiciones del *Tractatus* está modelado sobre el sentir y el ver: en la prop. 6.45 se habla de la «visión del mundo» (*die Anschauung der Welt*) e del «sentir místico» (*das mystische Gefühl*); la prop. 6.52 empieza así: «Sentimos...» (*Wir fühlen...*); en la proposición 6.54 el que tira la escalera «ve (*sieht*) el mundo correctamente».

murmurador”, “desierto multitudinario”. Estas expresiones, observa James,

demuestran que el modo en que la verdad mística nos habla mejor no es a través del lenguaje conceptual , sino más bien de la música. Muchos escritos místicos, son en verdad poco más que composiciones musicales⁷⁰.

Además de la inefabilidad hay otro aspecto de la experiencia mística sobre el que James ofrece claros testimonios. Por un lado, esta, según los testimonios místicos, eleva por encima del mundo y desde este “vértice sublime” al que ha sido elevado el místico «ve todas las cosas de la tierra bajo sus pies y no puede ser seducido por ninguna de ellas». ¿Qué imperio –se pregunta retóricamente Santa Teresa– puede ser comparable a este?⁷¹ Pues bien, no es arbitrario comparar pasajes como estos a algunas observaciones del *Tractatus*, por ejemplo a la prop. 6.432:

[...] resulta absolutamente indiferente *cómo* sea el mundo. Dios no se revela *en* el mundo.

O a la prop. 6.41:

El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay *en* él valor alguno y, si lo hubiera, no tendría ningún valor.

Reconocer un sentido al mundo porque en él suceden algunas cosas antes que otras o negárselo porque no se desarrolla, por ejemplo, según nuestros deseos, expectativas y necesidades denota, en el lenguaje de Santa Teresa, la incapacidad de ver «todas las

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 411-12. El lenguaje de la mística –sigue James – puede tocar «aquellas cuerdas que son tocadas normalmente por la música. La música nos ofrece mensaje ontológicos (*ontological messages*) que la crítica no musical no es capaz de contradecir, aunque pueda reírse de nuestra locura por tenerlos en cuenta».

⁷¹ Estas palabras provienen de un largo pasaje de Santa Teresa de Ávila citado por James (*Ibidem*, pp. 405-406).

cosas de la tierra bajo *nuestros* pies», es decir, ser presa del azar, oscilar entre la esperanza y el temor, estar expuestos al espacio y al tiempo. Las anotaciones de Wittgenstein son, a este respecto, como poco, sorprendentes:

El ser humano no debe depender del azar, ni del favorable, ni del desfavorable. [...] Los buenos momentos de la vida deberían ser recibidos como una gracia, y en los demás habría que permanecer indiferentes respecto a la vida [...] No dependas sólo del mundo externo y así no te será necesario temer lo que en este sucede. [...] Es más fácil independizarse de las cosas que de los hombres. Pero también hay que conseguir esto último⁷².

Yo no puedo guiar los acontecimientos del mundo según mi voluntad; al contrario, soy completamente impotente. Sólo puedo independizarme del mundo –y, por tanto, en un cierto sentido dominarlo–renunciando a influir sobre los acontecimientos. [...] Suponiendo que el hombre no pudiera ejercer su voluntad y que tuviera que sufrir toda la miseria del mundo, ¿qué podría hacerlo feliz? ¿Cómo puede el hombre ser feliz, si no puede alejar la miseria de este mundo? Mediante la vida de conocimiento. La vida de conocimiento es la vida que es feliz a pesar de la miseria del mundo. Sólo es feliz la vida que puede renunciar a los placeres del mundo. Para esta, todos los placeres del mundo no son sino gracias del hado⁷³.

Anotaciones como estas deberían darnos la clave ante todo para entender correctamente afirmaciones como: «el sentido del mundo tiene que residir fuera de él» o «la resolución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y del tiempo»⁷⁴. Que el sentido esté «fuera del mundo» significa que se identifica con ese modo de estar en el mundo que acepta todas las cosas como «igualmente significativas»⁷⁵. Este estar en el mundo requiere esa «pasividad completa» de la que Wittgenstein habla en los *Geheime Tagebücher* [*Diarios secretos*] y por la cual confiesa –con cierta

⁷² L. Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, cit., anotaciones del 6.10.14, 12.10.14, 4.11.14.

⁷³ L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, en *Werkausgabe*, Band I, cit., anotaciones del 11.6. 16 y del 13.8.1916. La influencia de estas consideraciones de Schopenhauer es evidente. Sobre esta cuestión volveré más adelante.

⁷⁴ Respectivamente, prop. 6.41 y prop. 6.4312.

⁷⁵ Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, cit., anotación del 8.10.16.

apariencia de oxímoron– no haberse «decidido todavía»⁷⁶. Merece destacarse también que en un contexto como este aparece por primera vez esa “definición” de mundo con la que se abrirá el *Tractatus*:

Sólo una cosa es necesaria: ser capaces de observar todo lo que te ocurre⁷⁷.

La escalera que lleva «fuera del mundo» es, por tanto, una escalera que nos conduce donde ya estamos en realidad. En este

⁷⁶ Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, cit., anotación del 29.8.14. Con le mismo espíriut la anotación del 25.1.15: “Tengo que rendirme *totalmente* al destino”.

⁷⁷ *Ibidem*, anotación del 25.8.14. Nótese que también esa llamada a describir que, oponiéndose al explicar o al comprender, parece anticipar la idea del carácter puramente descriptivo de la filosofía.

sentido, no hay diferencias entre las dos apariciones de la imagen de la escalera, la de la prop. 6.54, que debe ser arrojada después de haber subido por ella, y la del esbozo de *Vorwort* de 1930, que ni siquiera debe ser puesta en pie. En ambos casos, la indicación – insistamos– es la misma: tender hacia donde en realidad ya estamos. Si se trata de misticismo, se trata de un misticismo sobrio que acompañará a Wittgenstein durante toda su vida filosófica.

¿DE QUÉ SUJETO TRATA LA FILOSOFÍA DEL SEGUNDO WITTGENSTEIN?

Antoni Defez
(Universitat de Girona)

"Aquí quiero considerar al hombre como un animal; como un ser primitivo a quien le atribuimos instinto, pero no raciocinio. Como una criatura en estado primitivo. Y debemos conformarnos con una lógica que sea suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento" (L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, # 475)

Como es sabido, el *Tractatus Lógico-Philosophicus* nos habla de un sujeto trascendental, un sujeto que no es el cuerpo, ni la mente, ni el ser humano, ni la persona que cada uno es –mucho menos el individuo Ludwig Wittgenstein. El sujeto trascendental no pertenece al mundo –de hecho, ni siquiera tendría sentido decir que existe- y, así, no puede ser ninguno de los objetos que podrían formar parte de una descripción de la realidad: no es, por tanto, el sujeto que estudia la psicología, ni la biología, ni ninguna otra disciplina empírica. No, el sujeto trascendental del *Tractatus* es un límite del mundo en el sentido de ser condición a priori de su posibilidad o, mejor, de la conciencia lingüística del mundo, porque Wittgenstein no era idealista, ni siquiera un idealista lingüístico. El sujeto trascendental es una condición a priori de la posibilidad de la conciencia lingüística del mundo que se muestra en esa misma conciencia lingüística, en el hecho de que toda realidad humanamente negociable –y no tendría sentido hablar de ninguna otra- es siempre una realidad hablada. Pero, ¿cómo puede ser tal cosa el sujeto?

Bueno, sólo hay una manera de entenderlo: como actividad, como acción, como el mirar que no podemos observar cuando nos

vemos en el espejo, pero que es condición de que nos veamos allí, de que tengamos conciencia visual de nuestro rostro. Actividad no empírica que hace posible que la realidad sea una realidad hablada, esto es, que nos representemos el mundo a través del lenguaje, que entendamos, que conozcamos, que nos comuniquemos. Y es que es precisamente esta actividad la que proyectaría el lenguaje sobre la realidad o, mejor, la que hace que las proposiciones sean proposiciones, imágenes de posibles estados de cosas. El sujeto trascendental es la actividad no mundana que convierte los signos en símbolos, la que da vida al lenguaje, pues las palabras por sí mismas no serían palabras, sino algo meramente físico, algo inerte y sin capacidad de representar nada –vibraciones de aire, marcas en el papel, etc.

Y esta actividad no es algo que pueda ser tematizado –dicho- por nuestras descripciones lingüísticas: sólo las hace posibles. Ahora bien, en este hacer posible la descripción lingüística del mundo, la actividad no mundana que es el sujeto trascendental –ya lo hemos dicho- se muestra, muestra su presencia. Como el mirar con el que nos vemos en el espejo, que no lo vemos cuando nos miramos, pero que se muestra justamente en el hecho de que podamos vernos. De hecho, nada se podría decir que esta actividad más allá de ser mera actividad o, si se desea, voluntad. Voluntad no empírica, claro está; una voluntad no sometida a las relaciones causales propias de nuestras descripciones del mundo. Nada cabría decir: ni siquiera que sea una actividad que incorpora y despliega en su hacer rasgos lógicos. No, para Wittgenstein, la lógica, siendo también trascendental, pertenece sólo al lenguaje, no al sujeto: nos lo sugiere él mismo al hablar a veces de *mi* mundo y de *mi* lenguaje, pero nunca de *mi* lógica. En suma: el sujeto trascendental es aquella actividad no mundana que da vida al lenguaje, que hace que el lenguaje sea lenguaje, representación del mundo. Que hace posible

que el mundo resuene, que existan los sentidos: incluso el sentido moral del mundo y de la acción humana; o también la apreciación estética, esto es, la belleza.

Pues bien, si ahora nos trasladamos al pensamiento posterior de Wittgenstein, aquel que ha venido a llamarse el Wittgenstein maduro, el de las *Investigaciones Filosóficas*, comprobamos que nada se dice ya de dicho sujeto: de hecho, desde el *Cuaderno azul* nada trascendental -nada metafísico- es requerido para explicar la vida del lenguaje. No, a tal efecto Wittgenstein introduce un nuevo concepto o, mejor, una nueva realidad: el uso, el uso de las palabras que debiera incluso sustituir a la pregunta filosófica sobre el significado. Y este uso es por supuesto algo mundano, empírico: el uso social, contextual e histórico de las palabras. Un uso que además crece a partir de las reacciones y acciones naturales de los seres humanos, imbricándose y solapándose con ellas, delimitándolas, aquilatándolas, que a veces las sustituye; o que partiendo de ellas crea nuevos universos de sentido –sentidos- como pueden serlo los mitos, la religión, las patrias, la ciencia, o las películas musicales. Wittgenstein, como vemos, ha abandonado ya la perspectiva formal y trascendental del *Tractatus* que trataba el lenguaje como una realidad atemporal, y lo contempla ahora como una realidad social e histórica que tiene subsuelos o capas geológicas naturales, como lo es la acción natural humana. Es decir: actividad social y natural al mismo tiempo: nada que tenga que ver con una actividad extramundana.

Llegados aquí, sin embargo, alguien podría preguntar: ¿seguro que la filosofía del Wittgenstein maduro no habla de ningún sujeto? ¿Seguro que estamos ante una filosofía sin sujeto? Bueno, en cierto sentido sí, pues nada encontramos en ella salvo lenguaje y acción, esto es, juegos, contextos, actividades lingüísticas y no lingüísticas entrelazadas. Ahora bien, sería un error afirmar que se trata de una

filosofía del no-sujeto. No estamos ante un pensamiento de tipo estructuralista que pretenda certificar la muerte del sujeto. O mejor: la muerte del sujeto cartesiano, incluido el óbito del sujeto trascendental, no significa en Wittgenstein la muerte del sujeto *tot court*, pues ahora los sujetos –lo hemos dicho hace un momento entre líneas- son los seres humanos, seres que comparten una misma manera natural de reaccionar y de actuar, y que usan palabras en contextos determinados según reglas generadas por los propio usos –como en un juego-, dando lugar a actividades, creando mundos de sentido.

Y los seres humanos –los sujetos- son, para Wittgenstein, seres naturales expresivos, simbólicos, intencionales, creativos, rituales y ubicados en comunidades que, desde su naturaleza común pero a través socializaciones divergentes, crean significaciones, instituciones, reglas, es decir, realidades intensionales, significados, mundos, etc. Para Wittgenstein, los seres humanos no son sujetos cartesianos, pero tampoco mecanismos cuya conducta fuera posible explicar a través del esquema causal ‘estímulo-reacción’ propio del conductismo, o en función de algún mecanismo interno, físico o mental. No, la conducta humana o, mejor, la acción humana sobrepasaría las explicaciones de tipo causal, pues es una acción en buena medida espontánea, creativa y propositiva que se dota a sí misma de reglas propias.

Pero repitámoslo: ésta no sería una acción en el aire, sin condiciones. Para Wittgenstein, además de hechos sociales e históricos, hay hechos naturales generales sobre la naturaleza de los seres humanos y también sobre el mundo que determinan tanto nuestras creaciones conceptuales como nuestras creencias básicas: no todo es posible respecto de los conceptos y las creencias. Ahora bien, sería mejor llamar a esta determinación sólo ‘presión’, pues

sería determinación que a la vez infradetermina, esto es, que no permitiendo cualquier posibilidad de conceptos y de creencias permite, no obstante, la aparición de sistemas conceptuales y de creencias que podrían ser diversos. No todo es posible y, sin embargo, hay más de una posibilidad, pues así lo deja hacer la naturaleza humana y la naturaleza en general. Decíamos antes que Wittgenstein no era un idealista, ni siquiera un idealista lingüístico; ahora podemos añadir que era un realista, digamos, antirrealista –un realista no metafísico- y, por ello, un pluralista.

En efecto, en su opinión, tanto en la época del *Tractatus* como en su pensamiento posterior, no tendría sentido hablar de la realidad en sí misma, ni tampoco de la posibilidad de un conocimiento de la realidad en sí misma –el llamado punto de vista de dios. No, para él, y aquí Wittgenstein parece seguir de cerca las observaciones que W. James expresara en sus conferencias de 1907 –*Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos modos antiguos de pensar*–, sería más que dudoso que tuviera algún sentido hablar de ‘la realidad’ más allá de lo que podría ser su significado antropomórfico primario, esto es, la realidad entendida sólo como límite a nuestra acción: la realidad como aquello que opone resistencia o hace bondad a nuestros conceptos, a nuestras creencias y, por su puesto, a nuestros deseos. Nada parecido, pues, a la interpretación que hace el realismo metafísico en clave de una reificación de dicho límite. Como decimos, aquí Wittgenstein parece inspirarse en James, pero con la salvedad, claro está, de que James todavía se mueve en el paradigma de una filosofía de la conciencia con su concepto de ‘experiencia pura’, mientras que Wittgenstein se ha liberado de ella haciendo de la acción el punto de partida del filosofar.

Pero no abandonemos el terreno de la antropología filosófica, y recordemos lo dicho hasta ahora: que los humanos son seres

naturales expresivos, simbólicos, intencionales, creativos, rituales y ubicados. Desde luego, aquí se podría encontrar semejanzas con el opúsculo de F. Nietzsche de 1873: *Verdad y mentira en sentido extramoral*, a saber, que los humanos son seres metafóricos. Pero claro, el trasfondo metafísico es diferente, y también lo que podríamos llamar la propuesta vital. Y es que Wittgenstein era un místico del silencio, no un místico de la danza y del ditirambo. Además, él no anunciaba la llegada de ninguna superación del hombre. Lo suyo, por contra, era un profundo escepticismo y pesimismo ante lo nuevo –Wittgenstein era sobre todo un antiguo. Y en este sentido también estaba lejos del optimismo de James, de su meliorismo. Con todo, no es de estas cuestiones de lo que quisiera tratar aquí, sino de algo muy distinto: ver cómo la antropología filosófica del Wittgenstein maduro es lo que parece estar detrás del análisis de algunos de los problemas de los que se ocupó. En concreto: de la imposibilidad del lenguaje privado, de la crítica a la definición ostensiva y del problema de la traducción radical. Sigamos, pues, esta ruta.

Un lenguaje privado, como es sabido, sería aquel que supuestamente un sujeto, que es desconocedor todavía de cualquier lenguaje, construiría *ex novo* a partir de sus propios contenidos mentales -por ejemplo, sus sensaciones- y, claro, a partir también de sus decisiones lingüísticas. Por lenguaje privado, por tanto, no hay que entender un lenguaje secreto o codificado construido para ocultar lo que se dice, pues un lenguaje como éste ya presupone la existencia de otros lenguajes públicos. No, un lenguaje privado es aquel que *ex hypothesi* debiéramos poder construir con anterioridad, lógica y temporal, a toda posible intersubjetividad lingüística. Siendo más explícitos, la posibilidad de un lenguaje privado descansa en los siguientes supuestos: (i) que la vida mental del sujeto ya está estructurada en entidades discretas antes de la aparición del

lenguaje; (ii) que el sujeto es consciente de tales entidades mediante actos intelectuales de reconocimiento, pues él debe ser capaz de reconocer, por ejemplo, una sensación como una sensación; (iii) que el significado de las palabras privadas son significativas en tanto que denotan esas entidades; y (iv) que el mero nombrar de las palabras privadas ya es condición suficiente para su uso correcto en cualquier situación posterior, es decir, que la práctica bautismal por la que una palabra llega a ser el nombre de una cosa imprime carácter, como los sacramentos, a dicha palabra: a tal efecto sólo cabría añadir la memoria, que el sujeto recuerde qué es lo que se bautizó inicialmente.

En otras palabras: aceptar la posibilidad de un lenguaje privado presupone aceptar un realismo metafísico y semántico sobre lo mental, una visión intelectualista de los seres humanos, una concepción referencialista del significado y, por último, la idea de que aquello que garantiza el uso correcto de las palabras es la existencia de entidades o propiedades que se identifican por cuenta propia -lo nombrado por las palabras-, ya que dicha existencia a través su conexión con la palabra es lo que haría que la palabra siempre significase lo mismo. En este sentido, el sujeto sólo debe asegurarse que recuerda correctamente dicha conexión. Pues bien, ¿por qué motivo o motivos rechazó Wittgenstein la posibilidad de los lenguajes privados? Para entenderlo, me ocuparé brevemente de una interpretación -en mi opinión equivocada- que, no obstante, nos pone en la pista de las razones de Wittgenstein: me refiero a la lectura llevada a cabo por S. Kripke en 1982 en su *Wittgenstein. A propósito de reglas y de lenguaje privado*.

Según este autor, la razón principal de la negativa de Wittgenstein habría sido su escepticismo -su supuesto escepticismo, claro está, porque como luego veremos no hay motivos para tratar a

Wittgenstein de escéptico. En concreto: un tipo de escepticismo que, aunque Kripke no lo diga, recuerda en mucho a aquel que se derivaría del nuevo enigma de la inducción planteado por N. Goodman en 1954 en *Hecho, ficción y pronóstico* y que reza así: dado que todas las esmeraldas observadas hasta ahora son verdes, pero también podrían ser verdules -‘verdul’ significa una cosa que es verde hasta hoy pero azul a partir, por ejemplo, del año 2010-, la única razón por la que preferimos usar y hacer predicciones con el predicado ‘verde’, y no con ‘verdul’, sería el hábito, el atrincheramiento del predicado ‘verde’, pero no de ‘verdul’, en nuestros usos, en las reglas sociales de uso. Con otras palabras: nada hay en la realidad que garantice –nada a lo que pudiéramos apelar o que pudiésemos recordar- que estamos usando correctamente la palabra ‘verde’. Sólo una costumbre fosilizada.

Pues bien, si llevamos este razonamiento al caso del lenguaje privado la situación sería la siguiente: los lenguajes privados no son posibles pues nada hay en la realidad que explique, y garantice, el uso regular de las palabras: ¿cómo saber que estamos usando la palabra ‘dolor’ siempre con el mismo significado, esto es, denotando la misma entidad? ‘Dolor’ también podría ser como ‘verde’, es decir, ¿por qué no podríamos disponer aquí también de un predicado como ‘dolordul’? Y en ese caso sólo el atrincheramiento del predicado ‘dolor’ en reglas públicas e intersubjetivas podría salvarnos: sólo la costumbre social podrá venir en nuestra ayuda. Y es que la relación entre el uso actual de una palabra y su uso futuro sólo sería algo externo y sobreañadido. Como si una palabra pudiese tener significado para su uso en una única ocasión, y luego se necesitase una explicación de otro orden para explicar sus usos posteriores. Como si pudiese existir un lenguaje con una sola palabra que sólo fuese usada una vez. Sin embargo, y como veremos, sucede todo lo contrario: según Wittgenstein, todo lo que hay ya en un único uso de

una palabra deberá bastar para sus usos posteriores. Pero no vayamos tan prisa y repasemos el argumento de Kripke.

Su interpretación depende de otra interpretación que él no presenta, pero que corre por debajo: que Wittgenstein era un irrealista, un irrealista como lo es Goodman –he aquí la pertinencia de nuestra comparación. Y es que la razón por la que Goodman sólo puede apelar al atrincheramiento de las palabras en las prácticas sociales es, ya lo hemos indicado, su idea de que nada hay en la realidad –de hecho, para él, la realidad no juega ningún papel en sus análisis- de lo que pueda depender el uso de la palabra ‘verde’. Y claro, si nada el mundo responde al uso de la palabra ‘verde’ -ni al de la palabra ‘dolor’, podría añadir Kripke-, entonces el escepticismo parece inevitable: las palabras podrían significar cualquier cosa, podrían ser usadas de cualquier manera.

En este sentido, y para despejar posibles equívocos, señalemos que no estamos ante un escepticismo sobre de la memoria. No se trata de que hayamos bautizado una entidad con una palabra, y que hayamos decidido además usar esa palabra en el futuro teniendo dicha referencia, siendo el caso, sin embargo, que nunca podamos estar seguros de recordar correctamente ni el bautizo ni nuestra decisión. No, éste sería un escepticismo que sólo puede surgir si somos realistas metafísicos, si aceptamos que la entidad dolor designada por la palabra ‘dolor’ existe por sí misma. Un escepticismo, por cierto, que podría ser paliado apelando, como hace Kripke en su teoría causal de la referencia, a cadenas causales que aseguren la continuidad en el tiempo de la conexión palabra-entidad, esto es, la pervivencia del bautismo inicial. No, el escepticismo aquí sería otro: que nada hay en el mundo que pueda asegurar o fijar el uso de las palabras. El problema, sin embargo, es que Wittgenstein no es un irrealista –Wittgenstein no es Goodman-, y para él si que hay algo en

el mundo que está detrás de las palabras, algo que no es simplemente la costumbre de los usos.

Algo, ¿pero qué? O mejor ¿qué nos gustaría que fuese ese algo? Bueno para Kripke está claro: entidades, propiedades, procesos físicos o mentales, que se autoidentifican. Kripke es un realista metafísico y semántico, o al menos su filosofía del lenguaje propicia y presupone estas posiciones. Y por eso, y en la medida que Wittgenstein no es un realista metafísico ni semántico, en su opinión el rechazo wittgensteiniano de la posibilidad del lenguaje privado debe obedecer a las mismas razones que, como hemos visto, operan en el caso de Goodman. Pero esto no es así: para Wittgenstein lo que hay habría detrás de la palabra 'dolor' sería 'la realidad del dolor' – que nos duele cuando decimos que tenemos dolor. Pero eso no sería una entidad discreta que se autoidentifica, y que está a la espera de ser reconocida intelectualmente por el sujeto, para ser posteriormente bautizada y nombrada con la palabra 'dolor'.

En realidad, podríamos decir que la realidad del dolor llega al lenguaje oblicuamente, no como una cosa dada; o a la inversa, que el lenguaje llega a ella de través, no como una etiqueta. Como vemos, el asunto es complejo, pero intentemos aclararlo de la manera como Wittgenstein lo hace, esto es, mediante lo que sería la aparición y el aprendizaje de esa palabra. Pues bien, la palabra 'dolor' en la mayoría de los casos funciona como una expresión, no como una descripción, ya que con ella lo que hacemos es primordialmente expresarnos, expresar el dolor. Dicho de otro modo: la palabra 'dolor' forma parte de la conducta del dolor, de la conducta expresiva del dolor, como también lo hacen el grito, las exclamaciones, o cierto aspecto de nuestro rostro, ciertas posiciones de nuestros miembros. Y ello en el sentido de que la palabra 'dolor' ha crecido y la hemos aprendido dentro de nuestra conducta natural y expresiva del dolor. Y

lo ha hecho no como un mero acompañamiento o un revestimiento, sino como una substitución, como un afinamiento, como una prolongación.

Y es que, desde el punto de vista de Wittgenstein, no podría ser de otra manera. Como se desprende de su crítica a la definición ostensiva, no hay modo de explicar a qué hace referencia una palabra si no tenemos en cuenta todos los contextos de su uso, todas las situaciones de las que forma parte. Y en ese proceso el punto de partida no es el reconocimiento intelectual de una entidad dada previamente, pues ¿cómo podríamos saber dónde mirar y qué elegir? O mejor dicho: ¿cómo saber de qué manera habría que segmentar lo que experimentamos, si no es ya con la ayuda del lenguaje, de ese lenguaje que crece solapándose con nuestras reacciones y acciones naturales. Y aquí la apelación a las reacciones y acciones naturales es de capital importancia, porque son precisamente estas acciones y reacciones lo que en primera instancia hacen significativas –destacan, segmentan, aíslan– lo que posteriormente será substituido por el lenguaje y, en su caso, nombrado por las palabras. En concreto: no es que el dolor exista por cuenta propia como entidad discreta, sino que es nuestra capacidad de sentir dolor lo que prefigura la realidad del dolor –son inseparables– y prepara, así, el terreno para su irrupción en el lenguaje. (Por cierto, aquí podemos encontrar, como sugiere Ch. Taylor en *Argumentos filosóficos* (1995), una más que coincidencia entre la posición de Wittgenstein y lo que en 1772 ya decía J.G. Herder en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*).

En definitiva, la imposibilidad del lenguaje privado no reside en el escepticismo que generaría una posición irrealista y, por tanto, en la necesidad de unas reglas de uso públicas, sino en el hecho de que ni siquiera podría comenzar a existir. La imposibilidad del lenguaje privado obedece a la falta de corrección de los presupuestos en que

se basaría su supuesta posibilidad, esto es, que ni la realidad ni los seres humanos son lo que el realismo metafísico se imagina que son. Ahora bien, pese a ello ¿no seguiría todavía siendo correcta la interpretación de que el lenguaje necesita de reglas públicas, y que ésta es la única manera de entender no escépticamente qué es seguir una regla? Sí, desde luego, pero no a la manera como lo interpreta Kripke. No es el caso que tengamos una ocasión de uso individual, y luego para poder seguir -para poder asegurar los usos posteriores- debamos apoyarnos en el uso social establecido. No, según Wittgenstein -ya lo decíamos antes-, en el uso ocasional de una palabra ya van implícitos sus usos posteriores. O si se quiere: que la relación entre un uso ocasional de una palabra y sus usos posteriores se da una relación interna y no meramente externa: en concreto, que no podemos usar correctamente la palabra 'dolor' en una ocasión si no somos capaces a la vez de usarla de la misma manera en el futuro, porque usar una palabra es como estar en posesión de una técnica. Se puede seguir una regla en una única ocasión, sin duda; pero ello ya significa que podríamos seguir aplicándola, aunque de hecho no lo hagamos.

Y es que lo que hace que sigamos una regla no es que ajustemos nuestra conducta lingüística a una regla preexistente y externa, una regla con la que podamos comparar nuestra acción y, así, si es necesario justificarla. No, porque para ello deberíamos reconocer e interpretar esa supuesta regla. Y ¿cómo hacerlo si ninguna regla se interpreta a sí misma? ¿Cómo hacerlo si siempre podríamos inventarnos una conducta para interpretar una regla dada, o una regla para interpretar cualquier conducta? No, lo que hace de la regla una regla, lo que hace que nuestra conducta sea reglada, es nuestra propia conducta, nuestra propia acción. Dicho con otras palabras: nuestra acción es constitutiva de la regla, es lo que crea e instituye la regla, y por eso entre el uso presente de una palabra y

sus usos futuros la relación es interna: en nuestro uso actual de una palabra ya están inscritos sus usos futuros.

Así las cosas, saber usar una palabra en una ocasión de uso es ya saber cómo usarla en cualquier ocasión de uso. O mejor todavía: algo –un sonido– no se convierte en una palabra porque sea usado una vez, ni siquiera si hay un acuerdo social sobre cómo usarlo en esa ocasión. No, para que algo –un sonido– sea una palabra debe incorporar ya su uso reiterado, es decir, la regla de cómo usarlo. Y en este sentido creo que podríamos decir aquí lo que el primer Wittgenstein decía de la lógica: que el lenguaje se cuida de sí mismo. Nada externo a él, nada sobreañadido, se necesita para explicar, digamos, su legalidad.

Con todo, todavía sería posible objetar que legalidad no es intersubjetividad y que, por tanto, ¿por qué no habrían de haber reglas privadas? Bueno, la respuesta ya la habríamos sugerido anteriormente: una regla privada, en el sentido de un lenguaje privado, ni siquiera podría empezar a existir. Lo que sucede, en realidad, es lo contrario: que a partir de nuestro repertorio común de conductas y acciones naturales somos introducidos, educados, adiestrados en reglas que son públicas y compartidas. Y aquí es de vital importancia otra vez no olvidar ese repertorio común de conductas y acciones naturales de los seres humanos, pues como dice Wittgenstein esa manera común de actuar –nuestra acción expresiva, simbólica, intencional, creativa y ritual– es el trasfondo que hace posible la intersubjetividad, es decir, que los seres humanos coincidamos en nuestro aprendizaje lingüístico y en el seguimiento de las reglas: que podamos aprender y enseñar, que podamos concordar en el uso de las palabras.

Pero coincidir, ¿hasta qué extremo? ¿No sería posible que tanto interlingüística como intralingüísticamente en buena medida todo pudiera ser idiosincrático y, así, estar indeterminado? ¿Cómo sé yo que los otros utilizan las palabras como yo las utilizo? ¿Cómo sabemos que los otros –otros seres culturalmente muy alejados de nosotros- utilizan las palabras, por lo menos algunas de sus palabras, tal y como nosotros las utilizamos? ¿No hay aquí *in nuce* la posibilidad de otro escepticismo, un escepticismo radical que iría de la mano de un relativismo también radical? Veámoslo, para acabar.

Si lo que se quiere decir es que en la vida humana existe siempre una esfera privada, esto es, que a mí no me duele la cabeza cuando a los demás les duele, o que yo no me tomo aspirinas para calmar el dolor de los otros, o incluso que yo no tengo por qué darle a mis dolores las significaciones que los otros pueden darles –por ejemplo, que son castigos divinos o que deben afrontarse con estoicismo-, si lo que se quiere decir –repito- es que en la vida humana existe siempre una esfera privada o personal, Wittgenstein no tendría nada que objetar: esto es algo bastante obvio y debido, sin duda, al hecho de que cada uno es un organismo diferente de los otros. Sin embargo, lo que no aceptaría es que esto de pie a hablar con sentido de lenguajes privados o de conocimientos privados, esto es, que exista algo en los otros que irremediabilmente se me escape a mí, algo que bajo ninguna circunstancia yo podría llegar a comprender.

E igualmente, si lo que se quiere decir es que en nuestros intercambios interculturales hay elementos específicos a cada cultura, o a cada lenguaje que hacen difícil su traducción, Wittgenstein tampoco tendría nada que objetar: también eso sería algo bastante indiscutible. Ahora bien, si lo que se quiere decir es que ellos –los otros- saben algo o son conscientes de algo que bajo ninguna

circunstancia ni de ninguna manera nosotros podríamos llegar a saber, entonces Wittgenstein discreparía. Y es que cierta relatividad ontológica y cierta indeterminación de la traducción no son lo mismo que una lectura escéptica radical de ellas: que aquí algo no sea posible por razones empíricas, no significa que nada sea posible por razones metafísicas. Pero, ¿cómo se llegaría a éste último? ¿Cómo llega alguien a decir que en la manera como ven el mundo los otros hay algo que se nos resistiría sin remedio a nosotros, dificultad que no podríamos subsanar ni siquiera mediante una inmersión lingüística y cultural?

Como es sabido, W.O. Quine presenta en *Palabra y objeto* (1960) una situación como ésta. En cierto lugar del mundo donde habita un pueblo radicalmente alejado de nuestro lenguaje y de nuestra cultura coinciden un miembro de ese pueblo –un nativo- y uno de nosotros –digamos, un antropólogo. Ambos están sentados en una roca en silencio, cuando de repente lo que nosotros llamaríamos un conejo cruza el campo. Entonces el nativo dice: ‘gavagai’. La primera reacción del antropólogo es apuntar en su cuaderno la siguiente hipótesis metalingüística analítica: “ ‘gavagai’ significa conejo”. Pero claro, enseguida, le asaltan las dudas: ¿por qué ‘gavagai’ tendría que significar conejo y no conejo corriendo por la sabana, o mosca de conejo, o conejeidad, o cualquier otra cosa? ¿No estaré proyectando –piensa el antropólogo- mi propio lenguaje y la ontología que éste lleva incorporada sobre el lenguaje y la ontología del nativo?

La solución de Quine es conocida: que el antropólogo no puede ir más allá de una supuesta sinonimia o analiticidad estimulativa en función de las disposiciones del nativo. Sólo es posible saber si el nativo asiente o disiente a nuestras preguntas cada vez que usamos la palabra ‘gavagai’. Pero, claro, esta supuesta identidad de

significación –que el nativo tiene las mismas impresiones sensibles, estimulaciones, que nosotros cada vez que tenemos delante un conejo- es una identidad de significación precaria y problemática, porque estará infestada de informaciones colaterales que nosotros no podemos reconocer, esto es, está infestada por la ontología que su lenguaje incorpora. Ahora bien, ¿son así las cosas? ¿Es el problema como Quine nos lo cuenta?

De entrada, reparemos en el hecho de que el punto de partida de la reflexión de Quine es la significación estimulativa, es decir, las reacciones sensoriales que causa en el nativo y en el antropólogo la aparición de un objeto, es decir, el flujo caleidoscópico de la mente del nativo y de la del antropólogo. Pero, claro, ¿por qué empezar por aquí? De hecho, podríamos decir que Quine ya hace trampa en la misma presentación del caso: en una roca están sentados el nativo y el antropólogo. Y cómo han llegado hasta allí, podríamos preguntarnos. Se habrán encontrado, digo yo, por el camino, se habrán mirado a los ojos, se habrán saludado, se habrán tranquilizado, etc. Incluso se habrán dicho algo, aún sin entenderse plenamente: y aquí el tono de la voz, alguna sonrisa, el ofrecimiento de la cantimplora, algún gesto ya sirven de mucho. Es decir: antes de llegar a la roca una enorme cantidad de conducta, de acción humana compartida o, si se quiere, mucha comprensión natural, mucho acuerdo habrá intervenido en el encuentro. Y todo esto, que es esencial, Quine no lo tiene presente, de manera que el caso tal y como él lo presenta acaba siendo una irrealidad: no son dos seres humanos, sino dos mentes cartesianas, aunque empiristas, contemplando el horizonte desde la roca.

Y claro, tomando esto como punto de partida el problema está servido: ¿cómo podría saber el antropólogo que el nativo secciona y estructura su flujo mental de la misma manera como él lo hace?

¿Cómo podría saber el antropólogo que su teoría del mundo es conmensurable con la del nativo? Y no haría falta ir a ninguna selva tropical: como dice el propio Quine, la indeterminación y la relatividad ya empiezan en casa. Sin embargo, cuando nos percatamos de cómo está distorsionado el ejemplo de Quine el problema se desvanece o se convierte en un problema razonable y empírico que no debe angustiarnos filosóficamente. Lo primero no es la estimulación sensorial sino la conducta humana: ese repertorio de acción expresiva, simbólica, intencional, creativa y ritual que compartimos todos los seres humanos. Y esta conducta es precisamente lo que posibilita no sólo que nativo y antropólogo puedan compartir una roca mientras miran el horizonte, sino también el aprendizaje, la comprensión lingüística, la comunicación, la traducción, tanto en casa como en la sabana.

Y por supuesto que pueden haber problemas, tanto con los nuestros como con los otros, pero no serán dificultades fatales que no pudieran llegar a una solución, ya que el hecho de compartir una misma naturaleza un mismo repertorio de acciones naturales es lo que vendrá en nuestra ayuda. Y es que pasado un buen rato, ¿no sentirán antropólogo y nativo ganas de comer, o ganas de beber, o de silbar o de dormir? Así, poco a poco, y atendiendo a lo que otros dicen y hacen, con errores y con aciertos se irá abriendo una relación interpretativa y podremos saber si su 'gavagai' es nuestro conejo o alguna otra cosa. Y si fuese necesario, aún tendríamos la posibilidad de la inmersión lingüística y cultural del nativo o del antropólogo en el lenguaje y la cultura del otro.

En suma, como en el caso del lenguaje privado, como en el caso del realismo, o como en el caso del aprendizaje del lenguaje, también aquí la antropología filosófica es lo determinante. Y ya sabemos cuál era la de Wittgenstein: los humanos como seres

expresivos, simbólicos, intencionales, creativos y rituales –animales, seres biológicos socializados que tienen una historia natural y cultural. Ahora bien, ¿eso es todo? Wittgenstein no va más allá: no cree que la filosofía deba ir más allá de este '*así y así nos comportamos y actuamos*' meramente descriptivo. Y es que, en su opinión, traspasar este '*así y así*' carecería de valor filosófico y, además, podría confundirnos. En efecto, sería irrelevante porque la filosofía entendida como simple análisis conceptual nada ganaría con ello; y sería motivo de confusión porque podría hacernos caer en la tentación de construir hipótesis empíricas dentro de la filosofía con la intención de explicar causalmente nuestra manera de actuar y comportarnos en función de la realidad empírica que la ciencia dice que somos, o en función de la historia natural de nuestra especie. Ésta era la posición de Wittgenstein; otra cosa, claro está, es que nosotros debamos pensar lo mismo, y no aceptemos tampoco que la filosofía pueda utilizar explicaciones de tipo causal.

*Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud**

Stefan Majetschak
Universität Kassel

1. La actitud ambivalente de Wittgenstein hacia Freud

Por regla general, es difícil determinar correctamente e interpretar satisfactoriamente la actitud de Wittgenstein hacia los textos filosóficos o literarios que él –en parte críticamente, en parte con aprobación- leyó como estímulos motivadores para su propio pensamiento. Aun cuando en sus escritos citaba de forma explícita los nombres de los autores de los que se ocupó, a menudo no indicaba el título de ninguna obra, y mucho menos aún ofrecía fragmentos concretos de textos siguiendo normas científicas de citación. En alguna ocasión llegó a renunciar a cualquier tipo de mención nominal, incluso cuando tenía ante sí un texto de referencia con sugerencias para sus reflexiones. A semejantes imprecisiones en la referencia a sus lecturas –junto al hecho de que la “semilla” que se encontraba con su “tierra”, según sus propias palabras, crecía de forma diferente que “en cualquier otro terreno”⁷⁸, lo cual hace a menudo totalmente irreconocible una propuesta fáctica- se debe que apenas se puedan decidir con seguridad filológica cuestiones acerca del modo y manera concretos *en que* autores y textos influyeron sobre su pensamiento.

□ Traducción de José María Ariso.

⁷⁸ CV, p. 84.

Esto tampoco es distinto en el caso de la actitud de Wittgenstein hacia la obra de Sigmund Freud. Al fin y al cabo, por las conversaciones que Rush Rhees mantuvo con Wittgenstein sobre Freud (cfr. EPR, pp. 116-ss.), se sabe que entre 1919 y los años cuarenta se dedicó reiteradamente a la obra de Freud, del cual conocía al menos *Die Traumdeutung* [La interpretación de los sueños] (1900) y *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* [Psicopatología de la vida cotidiana] (1904), así como también *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* [El chiste y su relación con lo inconsciente] (1905).⁷⁹ Además, por medio de las ideas fundamentales de los *Studien über Hysterie* [Estudios sobre la histeria] (1895), obra que Freud escribió con Josef Breuer y que se encontraba en la biblioteca familiar de los Wittgenstein, y a través de conversaciones con su hermana Margarethe, que se psicoanalizó con Freud, pudo familiarizarse con algunos aspectos de la técnica psicoanalítica.⁸⁰ Aquel que esté familiarizado con los escritos de Freud y Wittgenstein advertirá también coincidencias entre ambos en otras obras además de las nombradas; por ejemplo, se dará cuenta de que el lema de Nestroy que Wittgenstein usa al comienzo de la versión tardía (TS 227) de las *Investigaciones filosóficas*, lema según el cual “está en la naturaleza de todo progreso que parezca mucho mayor de lo que realmente es”, es usado dos veces por Freud.⁸¹ Y hay algunas otras coincidencias que no le pasarán desapercibidas. Sin embargo, a una explicación se le podría acabar escapando qué otros textos de Freud pudo haber conocido Wittgenstein –cómo le influyó su lectura de Freud, qué valoró de ella y qué despreció de la misma-. Pues según todo lo que sabemos directamente o a partir de los

⁷⁹ Ver Bouveresse 1995, p. 4.

⁸⁰ Ver McGuinness 1981, p. 27, así como Bouveresse 1995.

⁸¹ Aquí en la frase: “¡Todo progreso es siempre sólo la mitad de grande de lo que parece al principio!”. Cfr. Freud, “Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen” (1926) y “Die endliche und die unendliche Analyse” (1937), ambos en la *Studienausgabe*, pp. 285 y 369. [N. del T.: las referencias de las obras de Freud corresponderán a la *Studienausgabe* editada por A. Mitscherlich, A. Richards y J. Strachey, Frankfurt am Main: Fischer, 2000. La traducción de dichos fragmentos de Freud al castellano también es de José María Ariso.]

comentarios de sus alumnos sobre su actitud hacia Freud, ésta sólo se puede calificar –como ya escribió Bouveresse– de ambivalente.⁸²

La ambivalencia de esta actitud, reflejada en declaraciones que oscilan entre la admiración y el más profundo rechazo de las ideas freudianas, tal y como se aprecia en casi todas las observaciones wittgensteinianas sobre Freud, se aprecia aún en una carta tardía que Wittgenstein escribió a su amigo y discípulo Norman Malcolm el 4 de diciembre de 1945. En ella dice lo siguiente sobre su propia lectura de Freud:

“Yo también quedé muy impresionado la primera vez que leí a Freud. Es extraordinario. Desde luego que está lleno de pensamientos cuestionables & su encanto & el encanto del tema es tan grande que te puede engañar con facilidad. Él siempre acentúa qué grandes fuerzas en la mente, qué fuertes prejuicios obran contra la idea del psicoanálisis. Pero nunca dice qué enorme encanto tiene la idea para la gente, como lo tiene para el mismo Freud. Debe de haber fuertes prejuicios en contra de descorrer el velo de algo desagradable, pero a veces es infinitamente más *atractivo* que repulsivo. A menos que pienses *muy* claramente que el psicoanálisis es una práctica peligrosa & torpe; & ha hecho una gran cantidad de daño &, comparativamente, muy poco bien. (si crees que soy una solterona ¡piensa otra vez!) Todo esto, desde luego, no empaña el extraordinario logro científico de Freud. Sólo que los logros científicos extraordinarios tienen una manera, en estos tiempos, de ser utilizados para la destrucción de los seres humanos. (Quiero decir sus cuerpos, o sus almas, o su *inteligencia*.) *Así qué aférrate a tus principios.*”⁸³

⁸² Cfr. Bouveresse 1995, pp. 14 y 20.

⁸³ Malcolm, Norman. *Ludwig Wittgenstein*, Mondadori: Madrid, 1990, p. 121.

El psicoanálisis -cuyo enorme encanto para mucha gente atribuye tanto en esta carta como en otras ocasiones (cfr. EPR, pp. 93-ss.) a que actos manifiestos y pensamientos conscientes se deben a motivos inconscientes, en la mayoría de los casos sexuales, que hacen parecer toda "indecencia" mucho más atractiva que repugnante- es calificado aquí como una "práctica peligrosa y depravada" a la que sólo nos podemos resistir pensando con gran claridad. Pero esta práctica nociva no afecta a la "extraordinaria aportación científica" de Freud. No cabe duda de que para aquellos que están familiarizados con el resto de observaciones de Wittgenstein sobre la obra de Sigmund Freud, este pasaje es sorprendente. Pues si Wittgenstein se refería aquí con esa "práctica peligrosa y depravada" a la práctica terapéutica del psicoanálisis, contrasta claramente con las numerosas declaraciones en las que, en cambio, carga contra la aportación científica de Freud al criticar – como se señala en la segunda parte- tanto la ontología de lo inconsciente concebida por Freud como la pretensión epistemológica del psicoanálisis de ser considerado una teoría científica. Lejos de tal cosa, al menos durante cierto período de los años treinta le parece que la idea fundamental de la terapia psicoanalítica –y demostrar esto es mi objetivo en la tercera parte de las presentes reflexiones- realmente le ha servido como modelo de su propia comprensión de la terapia filosófica. En este sentido, la opinión sobre Freud que Wittgenstein expone por escrito a Malcolm, y que aparece recogida en su legado, resulta singular.

2. La crítica a la teoría psicoanalítica

La crítica de Wittgenstein al psicoanálisis, entendido como una teoría científica sobre las regiones inconscientes del psiquismo humano, ya ha sido expuesta en numerosas ocasiones, por lo que

aquí será suficiente con recordar brevemente sus principales objeciones. Todas ellas se refieren, sin excepción alguna, a la pretensión expuesta por Freud en repetidas ocasiones de “científico. Pero lo que ofrece”, dijo Wittgenstein, “es *especulación*, algo previo incluso a la formulación de hipótesis”.⁸⁴ De hecho, Freud no alcanzó en modo alguno ni sus conceptos básicos ni sus conclusiones fundamentales sobre los así llamados “mecanismos” de la mente humana a través de procedimientos acordes con las denominadas ciencias naturales. Pues no llega a ellos por medio de investigaciones empíricas fundamentadas cuantitativa y experimentalmente, sino a través de interpretaciones cualitativas de conversaciones que mantuvo con sus pacientes durante el tratamiento. Esto tiene relevancia, por ejemplo, en relación con las teorías sobre la sexualidad infantil que tanto revuelo provocaron en su tiempo y que Freud –como él mismo confiesa– “idedujo el contenido de la infancia sexual del análisis de los adultos, o sea, veinte o cuarenta años más tarde!”⁸⁵ Y los recuerdos que neuróticos e histéricos afirman tener durante el tratamiento psicoanalítico de acontecimientos sucedidos hace décadas no se pueden tomar como evidencias empíricas para las teorías sobre la constitución de la sexualidad infantil. Por el contrario, no se querrá considerar como hipótesis fundadas las teorías que se basan en un material tan cuestionable. Si se miden según nuestros criterios habituales respecto al carácter científico de una teoría, las afirmaciones de Freud no son más que mera especulación.

Si Freud pretende referirse con una base de datos tan sospechosa como ésta a las leyes psicológicas en las que se basan las declaraciones y acciones tanto conscientes como inconscientes de sus pacientes, cae además en una “confusión” (V, p. 197) permanente y sumamente sospechosa -desde el punto de vista de la teoría de la

⁸⁴ EPR, p. 119. Comparar entre otros con Bouveresse 1995, pp. 22-ss.; Fischer 1987, pp. 122-ss.; y Kroß 2006, p. 86.

⁸⁵ Freud, “Laienanalyse”, p. 305.

ciencia- de causas y razones.⁸⁶ Las causas pertenecen al ámbito de las teorías científicas que están interesadas en la investigación de relaciones causales y en las que el “descubrimiento de una causa” se lleva a cabo normalmente “de forma experimental” (V, p. 198). En cambio, las razones aparecen en los testimonios verbales en los que se aborda la motivación de los actos intencionales -por ejemplo, cuando alguien proporciona información sobre los motivos de sus actos conscientes-, de modo que “la aprobación de la persona en cuestión pertenece como componente esencial a la investigación de una razón” (ibíd.). Aquí no juegan absolutamente ningún papel los métodos experimentales, pues si se quiere descubrir las razones de las acciones de una persona, no se puede hacer otra cosa que preguntarle qué razón tenía; o sea, si está de acuerdo o no con una supuesta razón. Pero al confundir Freud causas y razones -y por ejemplo, como consecuencia de discutir qué causa las apariencias manifiestas de los actos fallidos o los sueños, opera con el concepto de eficacia causal de los motivos inconscientes⁸⁷-, las condiciones para verificar y refutar sus análisis resultan incomprensibles. Pues ahora ya no está claro cuándo y por medio de qué pruebas debe considerarse correcta o verdadera una declaración sobre la eficacia causal de motivos inconscientes. Aunque se afirme que existen relaciones causales entre motivos inconscientes y expresiones manifiestas de sueños o actos fallidos, en este caso no hay absolutamente ninguna posibilidad de probar experimentalmente tales afirmaciones. Y tampoco concede siempre Freud validez a nuestro criterio habitual para la legitimidad de las afirmaciones referentes a las razones de una persona -a saber, su aprobación-. “Unas veces”, observa Wittgenstein, “dice que la solución correcta, o el análisis correcto, es aquella que satisface al paciente” (EPR, p. 117), el que él aprueba o el que elimina su problema. Pero también

⁸⁶ Este aspecto de la crítica de Wittgenstein a Freud fue destacado especialmente por Bouveresse 1995, pp. 69-ss.; Cioffi 1998, pp. 206-ss.; y Fischer 1987, pp. 110-ss.

⁸⁷ Las correspondientes referencias en la obra de Freud han sido recopiladas por Fischer 1987, pp. 111-ss.

“dice que es el médico quién sabe cuál es la solución correcta o el análisis correcto [...], mientras que el paciente no lo sabe: el médico puede decir que el paciente está equivocado” (ibíd.). Respecto a los análisis freudianos que operan con el extremadamente confuso constructo conceptual de la eficacia causal de los motivos inconscientes, sólo cabe decir: aquí es siempre correcto o verdadero aquel análisis que en cada caso le parece correcto o verdadero al psicoanalista. Para semejantes análisis no existen instancias independientes de verificación o refutación. Y en el fondo, por eso mismo tampoco tienen nada que ver las afirmaciones –inmunes a cualquier objeción– de Freud con las declaraciones científicas, a las que tomando como referencia los argumentos críticos de Karl Popper sobre el psicoanálisis, con los que las reflexiones de Wittgenstein llegan a tocarse, exigimos –si ya no verificabilidad– al menos refutabilidad.⁸⁸

Pero con esto no basta. Como consecuencia de su crítica, Wittgenstein no sólo condena al ámbito de la especulación muchos teoremas del psicoanálisis que se presentan como conclusiones científicas; además, pone en cuestión toda la ontología del Inconsciente, la cual constituye un requisito para el desarrollo del psicoanálisis, al negar *por principio* que Freud haya descubierto bajo el nombre de “Inconsciente” una región del psiquismo humano desconocida hasta la fecha, i región cuya dinámica y legalidad científica interna pueden ser investigadas! Respecto a la teoría de Freud tomada en conjunto, Wittgenstein cree poder mostrar que “lo insatisfactorio de ella” (V, p. 197) es precisamente la teoría central del Inconsciente. Naturalmente, Wittgenstein sabe muy bien que “Freud pretende encontrar pruebas en recuerdos” de sus pacientes “sacados a la luz durante el análisis” de la existencia del Inconsciente (EPR, p. 118). Y naturalmente, también sabe como conocedor de Freud que éste dice reiteradamente en sus escritos, como si de un

⁸⁸ Cfr. Fischer 1987, pp. 122-ss.

argumentum crucis se tratara, “que quien niega el Inconsciente” no “sería capaz de explicar” entre otras cosas “la sugestión posthipnótica” (V, p. 197), de la que Freud cree que “ha demostrado de forma evidente la existencia y modo de acción del Inconsciente antes incluso de la aparición del psicoanálisis”⁸⁹. La sugestión posthipnótica –recordémoslo: el fenómeno según el cual alguien, en estado de vigilia, lleva a cabo de forma inexplicable para él mismo acciones que le fueron sugeridas a través de la hipnosis- resulta incomprensible si no se parte de un Inconsciente eficaz aun en estado de vigilia. Sin embargo, ni el recurso a los recuerdos de los pacientes freudianos ni el fenómeno de la sugestión posthipnótica bastan para despertar la simpatía de Wittgenstein hacia la teoría del Inconsciente.

“Lo que Freud dice acerca del Inconsciente”, expone en una conferencia del curso 1932/33, “suena a ciencia, pero en realidad es sólo un *medio de representación*. No han sido descubiertas nuevas regiones de la mente, como sus escritos sugieren” (V, p. 198; cfr. V, p. 164). En opinión de Wittgenstein, Freud no ha hecho otra cosa que introducir en su teoría un nuevo lenguaje –precisamente un nuevo medio de representación- que, allí donde habitualmente decimos de algo que es “inconsciente”, describe los fenómenos a través de un uso sustantivo de la palabra “inconsciente”: un uso que ahora presenta de modo misterioso *al* “Inconsciente” como el sujeto de un suceso psíquico. Si por ejemplo decimos en sentido corriente que alguien “era inconsciente de la razón” de su acción, esto sería según Wittgenstein un mero “modismo” (ibíd). Pues naturalmente, con ello no se quiere decir que la razón estaba de un modo u otro incluida inconscientemente *en* alguien (como en un depósito), sino sólo que en el momento de la acción no la tenía presente de forma expresa, aunque posteriormente tal vez estuviera preparado para admitir que ésta o aquella era la razón de su acción. A modo de ejemplo, en este sentido profano se puede decir sobre las razones que alguien tiene

⁸⁹ Freud, “Das Unbewußte” (1915), en: *Studienausgabe*, vol. III, p. 127.

para su acción: "Cuando él perdió su paraguas, no era consciente de que realmente quería perderlo". Es decir, sin comprometerse por ello con una teoría psicoanalítica del acto fallido. O por poner otro ejemplo, también se podría decir sobre alguien en un sentido similar e igualmente profano: "Él quería matar inconscientemente a su padre", y puede ser que aquel que con su forma de actuar tal vez puso en peligro de muerte a su padre estuviera dispuesto posteriormente a aprobar esa razón. No obstante, la idea de Freud era representar un estado de cosas que habitualmente describiríamos con la proposición "*Inconscientemente* quería matar a su padre" por medio de una expresión como "Su *Inconsciente* le llevó a querer matar a su padre".⁹⁰ Por ello introduce un nuevo medio de representación en el que "el Inconsciente" sustantivado y próximo al lugar del sujeto de la proposición aparece de repente como el sujeto misterioso de una intención no consciente. Mas naturalmente, este "Inconsciente" sustantivado es, como observa Wittgenstein, "una esencialidad hipotética" (ibíd.) de cuya existencia y vigencia ontológica independiente Freud no puede aportar prueba alguna. Pero como Freud cree que *su* medio de representación para la comprensión del psiquismo humano resulta revelador, intenta *persuadir* tanto a sus lectores como a sus pacientes para que acepten este nuevo tipo de representación –y con ella, una nueva visión del comportamiento y los sucesos mentales del hombre-.

Según Wittgenstein, es justo eso lo que hace Freud continuamente en todas las interpretaciones psicoanalíticas. "Si el psicoanálisis les lleva a decir que realmente piensan esto y esto o que realmente su motivo" para una acción *inconsciente* "fue así y así" quiere decir, en el sentido de las conferencias de verano de 1938, que entonces "no es asunto de descubrimiento sino de persuasión" (EPR, p. 96). Si ésta funciona, no es porque en algún sentido pudiera remitirse a razones probatorias independientes que respalden la

⁹⁰ Cfr. Bouveresse 1995, p. 33.

exactitud de la interpretación ofrecida, sino porque la representación psicoanalítica esboza una *cierta* imagen del hombre –la “imagen de que la gente tiene pensamientos subconscientes”– que para muchos tiene “encanto” (EPR, p. 94) aceptar. Wittgenstein sabía que “una imagen” puede

“fascinar por sí misma e importunarnos para usarla independientemente de su exactitud e inexactitud. Así que el psicoanálisis esboza una imagen y sería interesante explicar su poder por medio de reflexiones similares a las del psicoanálisis” (MS 163, p. 69)

Evoca la “idea de un submundo, de un sótano secreto” (EPR, p. 94) de la mente humana. A través de esta imagen se hace responsable del suceso manifiesto, que tenemos ante nosotros, a “algo escondido, misterioso” (ibíd.). Y ver el mundo desde la perspectiva de que todo es distinto de lo que parece ser a simple vista tiene una enorme fuerza de atracción para muchos hombres. “Al final”, dijo Wittgenstein con cierta perspicacia psicológica, “se olvida completamente cualquier cuestión verificativa” de tales afirmaciones y “se está seguro sólo de que tiene que haber sido así” (EPR, p. 96). Aunque nada se pruebe por medio de dicha imagen.

Freud pensó muy a menudo que los relatos mitológicos de la humanidad podían servir como pruebas para sus teorías, pues opinaba incluso que “la mitología y el mundo de las fábulas en general sólo resultan comprensibles” gracias a sus teorías.⁹¹ Mas en lugar de explicar los mitos de la humanidad, Wittgenstein cree que Freud “ha hecho algo diferente. No ha dado una explicación científica del mito antiguo. Lo que ha hecho es proponer un nuevo mito” (EPR, p. 127). Pues con su especulativa doctrina del Inconsciente y de las instancias psíquicas *Ello*, *Yo* y *Súper-yo*, tal y como defendió en *El Yo*

⁹¹ Freud, “Laienanalyse”, p. 302.

y *el Ello* (1923), ha presentado un sistema de descripción e interpretación del psiquismo humano muy eficaz y –como todo sistema mitológico– empíricamente irrefutable. Y como creía Wittgenstein, hace falta “mantener una actitud crítica muy fuerte, aguda y persistente para reconocer y ver más allá de la mitología que se nos ofrece e impone” (EPR, p. 128). Ya que siendo perspicaz e ingenioso, como es Freud al describir los fenómenos psíquicos con sus recursos expresivos, es demasiado fácil inducir a decir “Sí, por supuesto, eso tiene que ser así” (ibíd.). Mas como es sabido, sólo unos pocos poseen una inteligencia que pueda hacerle frente, de ahí que Freud haya

“hecho un mal servicio con sus pseudo-explicaciones fantásticas (precisamente *porque* son ingeniosas).

(Cualquier asno tiene a mano estas imágenes para “explicar” con su ayuda los síntomas de la enfermedad)” (CV, p. 108; cursivas de S. M.)

3. Técnica de tratamiento psicoanalítica y terapia filosófica

Si se trae a colación en toda su radicalidad la crítica que Wittgenstein hace a los fundamentos teóricos del psicoanálisis, especialmente su análisis del concepto básico de Inconsciente, resulta verdaderamente sorprendente que *no* condene la teoría de Freud en conjunto como una mitología acientífica, sino que *además* destaque que todos los errores freudianos y todas las debilidades “de su carácter” que Wittgenstein creía poder encontrar son “los que él dice” aunque “muchísimos más” (MP, p. 21). Y comentarios como éstos son, junto a la carta a Malcolm anteriormente citada y el hecho -relatado por Rhees- de que durante un tiempo se consideró a sí mismo como un “discípulo [...]” y un “seguidor de Freud” (EPR, p. 115), responsables de que hoy en día la actitud de Wittgenstein hacia

Freud no nos parezca claramente negativa, sino –como se destacó al principio- más bien ambivalente. En relación con esto, el psicoanálisis le parece a Wittgenstein realmente ejemplar en lo que respecta a su idea fundamental sobre la técnica de tratamiento, que –como “la verdadera semilla del psicoanálisis” a partir de la cual se desarrolló todo lo demás- “proviene de Breuer y no de Freud” (CV, p 84), tal y como Wittgenstein acertadamente supuso.

Freud estaba totalmente preparado para admitir esto. El revolucionario “descubrimiento de Breuer, [...] que éste” –como Freud abiertamente reconoció en sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis*- “llevó a cabo en solitario”⁹², se refería a los síntomas neuróticos investigados por Freud y Breuer en relación con la histeria; y este descubrimiento permitía que por primera vez pareciera coherente introducir el concepto de un Inconsciente psíquico en una teoría de la mente humana. En realidad, Breuer descubrió dos cosas al mismo tiempo. En primer lugar, reconoció que se podría “afirmar lo siguiente: siempre que encontramos un síntoma, podemos concluir que en el enfermo hay ciertos procesos inconscientes que contienen el sentido del síntoma.”⁹³ Tal y como enseñó Breuer, los síntomas neuróticos se pueden interpretar por regla general como “[formaciones] descendientes”⁹⁴ no superados, generalmente de traumas, conflictos o exigencias pulsionales reprimidos, por lo cual es “necesario que este sentido” del síntoma (en el sentido de su ser-motivado por lo no dominado) “sea inconsciente para que se desarrolle el síntoma. No se forman síntomas a partir de procesos conscientes.”⁹⁵ Y en segundo lugar reconoció en el ámbito de su práctica terapéutica: “en cuanto los” procesos “inconscientes en cuestión se hacen conscientes, el síntoma ha de desaparecer.”⁹⁶ En

⁹² Freud, “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Und Neue Folge“ (1916/17, 1933), en: *Studienausgabe*, vol. I, p. 278.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

conjunto, estos dos descubrimientos inauguraron “un acceso a la terapia, una vía para hacer desaparecer los síntomas. [...] El hallazgo breueriano” constituyó a partir de aquí “el fundamento de la terapia psicoanalítica”, tal y como Freud la siguió desarrollando: “Nuestra terapia”, dijo en sus *Conferencias*, “funciona al transformar lo inconsciente en consciente, y funciona sólo en la medida que llega a una posición en la que puede operar esta transformación”.⁹⁷

Esta idea, la semilla de todo el posterior psicoanálisis, ha sido retomada positivamente por Wittgenstein. Si se trataba de esta idea básica de la técnica de tratamiento de una terapia psicoanalítica, estaba dispuesto incluso a admitir el concepto freudiano del Inconsciente, que –como hemos visto– había criticado vivamente en otro contexto. De hecho, hay algo que habla a favor de que la idea terapéutica básica del psicoanálisis fue adoptada por Wittgenstein en su concepción del método filosófico, en su presentación de la filosofía como una forma de terapia (cfr. IF 133) ante la confusión conceptual, tal y como él desarrolló la filosofía desde 1929 en el período medio y tardío de su pensamiento. Pues Wittgenstein, que estaba familiarizado con la obra de Freud desde 1919, destaca que la evidente “analogía” entre el concepto de terapia psicoanalítica y su propio método “no es ninguna causalidad” (D 302, p. 28). Del mismo modo que el psicoanalista intenta eliminar síntomas neuróticos a través del descubrimiento y la toma de conciencia de lo reprimido, la terapia filosófica de Wittgenstein intenta disolver problemas filosóficos –que generan en el pensamiento “una lucha y una inquietud permanente”, un verdadero “suplicio”⁹⁸ que le provocan no menos sufrimiento que el que experimenta el neurótico por sus síntomas– al permitir que se tome conciencia de las “falsas analogías” (BT, p. 409) inconscientes en que se basan los problemas y las tesis filosóficas ligadas a éstos. El “enredo” del pensamiento en “falsas

⁹⁷ *Ibid.*, p. 279.

⁹⁸ TS 213, pp. 409 y 416. El TS (Typescript) 213 de 1933, conocido hoy en día como Big Typescript, se citará con la abreviatura “BT”.

analogías” que erróneamente asumimos debido a similitudes superficiales en la gramática de expresiones lingüísticas constituye, según la convicción de Wittgenstein en el período medio y posterior de su obra, el verdadero “*morbus philosophicus*” (MS 110, pp. 86-ss.). Pues si por ejemplo nos dejamos llevar, enredados en una falsa analogía y siendo inconscientes de la representación de turno, a tomar verbos como “pensar”, “saber” o “creer” de forma semejante a sucesos como los verbos “viajar”, “andar” o “construir”, estaremos tentados a decir que los primeros señalan procesos “internos” de manera similar a como los segundos se refieren a procesos externos. Pero ver *esto* así y estar constantemente intranquilo por este punto de vista –ya que apenas podemos expresar estos extraños procesos “internos” con nuestro vocabulario psicológico corriente-, *esto* es la enfermedad de la que Wittgenstein quisiera curar al pensamiento filosófico a través de la toma de conciencia del enredo filosófico de las falsas analogías inconscientes.

Que su cura filosófica presenta mucho más que meras similitudes externas con la cura psicoanalítica es algo que el propio Wittgenstein ya destacó en una observación de octubre de 1930. Es “una tarea fundamental de la filosofía”, apunta aquí,

“advertir de las falsas comparaciones. Advertir de las falsas [comparaciones | símiles] en que se basan nuestras formas de expresión –sin que seamos conscientes de ellas-.

Creo que nuestro método se asemeja aquí al del psicoanálisis, que también quiere hacer consciente y con ello inofensivo a lo inconsciente, y creo que esta similitud no es en absoluto superficial.” (MS 109, p. 174)

Naturalmente, lo que Wittgenstein constata aquí ya fue observado en ciertas ocasiones por algunos de sus intérpretes, que

como mínimo lo mencionaron.⁹⁹ Pero sólo Gordon Baker ha reiterado insistentemente en dos trabajos tardíos que una estrecha comparación con el método de Freud constituyó para Wittgenstein una referencia de cara a su propia concepción metodológica, al menos durante algunos años: concretamente, durante el período comprendido entre el comienzo de la composición del *Big Typescript* (TS 213) en torno a 1930 y la redacción del TS 220, el cual fue una versión previa de las *Investigaciones filosóficas* llevada a cabo en 1937 o 1938.¹⁰⁰ Pues en febrero de 1938 se halla por última vez en el *Nachlass* de Wittgenstein una observación categórica: “Lo que hacemos es mucho más afín al psicoanálisis de lo que pudieras imaginar” (MS 158, p. 34). Pero en otro lugar, Baker llega al extremo de señalar que tal vez se podría decir incluso que la concepción de la filosofía de Wittgenstein y toda su filosofía tardía está condicionada por el modelo de Freud.¹⁰¹ Y si esta segunda afirmación es cierta, cabe plantear nuevas preguntas sobre la concepción de la filosofía que Wittgenstein tenía en las versiones tardías de las *Investigaciones filosóficas* después de 1938, sobre lo cual quisiera volver al final.

No obstante, hay que añadir que en el *Nachlass* las referencias explícitas a las analogías entre el psicoanálisis y el concepto de Wittgenstein de una terapia filosófica sólo aparecen entre 1930 y 1938. En esos años llega incluso a denominar su actividad filosófica “Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales” (MS 145, p. 58). Las observaciones más claras sobre dichas analogías aparecen en el *Dictado para Schlick* que Friedrich Waismann anotó (muy probablemente) en 1932, así como en un fragmento capital del *Big*

⁹⁹ Cfr. p. ej. Bouveresse 1995, pp. 8-11; Kurt R. Fischer 1991, p. 95; Hrachovec 2005, pp. 85-ss.; y Kroß 2006, pp. 87-89.

¹⁰⁰ Según Gordon Baker, “hubo una fase concreta del pensamiento de Wittgenstein en que una estrecha comparación con los métodos de Freud nutrió su propia concepción de la investigación filosófica. Esta fase se prolongó varios años, al menos desde la composición del BT [=TS 213] hasta la redacción de las PPI [=TS 220]”. Gordon Baker, “‘Our’ Method of Thinking About ‘Thinking’”, en: *Wittgenstein’s Method*, p. 155.

¹⁰¹ Cfr. Gordon Baker, “Wittgenstein’s Method and Psychoanalysis”, en *Wittgenstein’s Method*, p. 219.

Typescript titulado "Filosofía" (BT, pp. 406- 435). En el *Dictado para Schlick* se lee, de forma similar al pasaje citado del MS 109:

"(Nuestro método se asemeja en cierto sentido al psicoanálisis. En su forma de expresión se podría decir que en el Inconsciente el símil se torna inofensivo cuando es expresado. [Y esta comparación con el análisis se puede llevar aún más lejos.) | Y ciertamente, esta analogía no es ninguna casualidad.])" (D, 302, p. 28)

Aquí también se aprecia la analogía entre el psicoanálisis y el método filosófico à la Wittgenstein: tanto los símiles inconscientes descubiertos y expresados como los problemas filosóficos se disuelven a través de una toma de conciencia, al igual que los síntomas neuróticos desaparecen por medio de un procedimiento psicoanalítico similar. Además se ha dicho que –como ya se mencionó más arriba- la citada analogía no es ninguna casualidad, lo que sólo puede querer decir que la idea fundamental de la técnica de tratamiento de Freud inspiró la comprensión del método de Wittgenstein. Y finalmente se destaca de forma expresa que la comparación de ambos métodos en absoluto se reduce a una idea básica común, sino que se puede llevar *más allá*.

¿Pero en qué consisten las ulteriores analogías entre ambos planteamientos terapéuticos durante los años treinta? Wittgenstein no las menciona de forma explícita, mas aquél que esté familiarizado con sus escritos y con los de Freud hallará enseguida más paralelismos. Una segunda analogía que se puede aducir tras la toma de conciencia de lo inconsciente se aprecia en que ninguno de los dos planteamientos consiste en una construcción teórica; ni una adecuada teoría del Inconsciente por parte de Freud, ni una teoría del lenguaje o del significado por parte de Wittgenstein.¹⁰² "El objetivo del

¹⁰² Ver al respecto Eugen Fischer 2006.

tratamiento” es para Freud “la curación práctica del enfermo”, es decir, la desaparición de los síntomas, y con ello, la “recuperación de su capacidad de rendimiento y de disfrute”¹⁰³ que se vio reducida debido a la neurosis aguda. De la misma manera, Wittgenstein también se refiere posteriormente desde el *Big Typescript* no a una construcción teórica, sino a una disolución o descomposición de los problemas e inquietudes derivados de falsas analogías inconscientes. “Tal y como yo practico la filosofía”, apunta en este sentido,

“todo su cometido consiste en organizar la expresión de modo que ciertas inquietudes/problemas/ desaparezcan.

[...]

Los problemas se disolverán – como un terrón de azúcar en el agua.” (BT, p. 421)

A saber: eso es filosófico, como dice Wittgenstein, i “todo su cometido” y absolutamente nada más! Se trata de traer “paz a la filosofía”, de modo “que no vuelva a ser azotada por preguntas” (BT, p. 431), y si esto resulta ser una terapia filosófica, podrá traer “paz a los pensamientos”, “la anhelada meta de aquel que filosofa” (CV, p. 94), tal y como se recoge en una aguda observación posterior del año 1944.

Tanto el psicoanálisis como la terapia wittgensteiniana requieren para la consecución de este objetivo –tercera analogía- la colaboración, ante todo la capacidad de colaboración del paciente.¹⁰⁴ Esto es así para Wittgenstein porque no se puede obligar a nadie a formar falsas analogías en su pensamiento, del mismo modo que el psicoanalista no puede obligar a alguien a la concesión de una represión. Mejor dicho aún, cualquiera debe alcanzar la conclusión por sí mismo, de ahí que Wittgenstein escriba en el *Big Typescript*

¹⁰³ Sigmund Freud, “Die Freudsche psychoanalytische Methode”, en: *Studienausgabe*, Ergänzungsband, p 105.

¹⁰⁴ Cfr. „Die Freudsche psychoanalytische Methode“, p. 106.

que el “trabajo sobre filosofía [...] realmente más” que un trabajo sobre cuestiones objetivas, es un “trabajo sobre uno mismo”. “Sobre la propia opinión. Sobre el modo en que se ven las cosas” (BT, p. 407)¹⁰⁵. A quien no sea capaz de o no esté dispuesto a llevar a cabo este trabajo sobre sí mismo, Wittgenstein no le podrá liberar de su confusión conceptual, de esa red de falsas y equívocas analogías. Pues “la liberación” funciona en el transcurso de una terapia filosófica

“sólo en esos que viven en una sublevación instintiva contra la / insatisfacción con el / lenguaje. No en esos que por su instinto viven en el rebaño que ha creado este lenguaje como su propia expresión.” (BT, p. 423)

También en cuanto al medio que se usa en la filosofía y en el psicoanálisis para liberar de su sufrimiento a quien sufre de problemas filosóficos o de síntomas neuróticos, existe entre ambos campos de acción un –cuarto– paralelismo. Ambos hacen a sus pacientes en el transcurso de la conversación filosófica o terapéutica ofertas de interpretación que revelan ciertas analogías falsas en las que se enreda bien el conceptualmente confuso, o bien el neurótico al que se le aclaran los conflictos psíquicos reprimidos por él. Y en este caso el paralelismo entre la filosofía y el “psicoanálisis” consiste en “que el resultado del análisis” que se expresa en ambos campos de acción, en las correspondientes ofertas de interpretación “requiere la aprobación del analizado” (MS 156a, p. 56; cfr. BT, p. 410). Pues independiente de la aceptación por parte del paciente, ni aquí ni allí hay criterios independientes sobre la exactitud de las interpretaciones presentadas. “Sólo podemos” escribe en este sentido en el *Big Typescript* “declarar a otro culpable de un error” en el pensamiento o la visión generada por un problema “si reconoce que esto” que se le

¹⁰⁵ Ver al respecto “Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst“, en: Majetschak (ed.) 2006.

ofrece como interpretación “es realmente la expresión de su sentimiento. [...] Es decir, sólo si la reconoce como tal es la expresión correcta” (ibíd). Ya que sólo si dice acerca de la interpretación ofrecida sobre sí mismo algo como: “¡Sí, efectivamente! Eso que se quiere decir con palabras como «pensar», «saber» o «creer» me lo he imaginado como procesos internos porque palabras como «viajar», «andar» o «construir» designan procesos externos. ¡Pero la analogía es falsa!”, sólo *entonces* puede la interpretación ser considerada como correcta y no problemática. “Lo que el otro” con una expresión semejante o comparable “reconoce”, escribe Wittgenstein, “es la analogía que yo le ofrezco como fuente de su pensamiento” (ibíd.). Y –probablemente- sólo entonces desaparezca también el problema filosófico o el síntoma neurótico.

Debido a que no hay –digámoslo de nuevo- ningún criterio independiente sobre el éxito terapéutico de las interpretaciones ofrecidas, las estrategias de conversación que se usan filosófica y psicoanalíticamente en el intento de cambiar la perspectiva de alguien designan sobre todo formas de persuasión. Lo que el psicoanalista hace a menudo es –como confiesa Freud- influencia, sugestión.¹⁰⁶ Y se puede discutir ampliamente sobre la calidad de la correspondiente influencia. Cuando Wittgenstein escribe en un comentario de febrero de 1938 sobre el “tratamiento psicoanalítico” que éste “las más de las veces probablemente provoca una influencia espantosamente mala” (MS 158, p. 24), muestra con ello que no conservó demasiado de las estrategias de persuasión sobre las cuales leyó en la obra de Freud o de las cuales se enteró a través de las conversaciones con su hermana Margarethe. Pero en relación con esto hay una ulterior –quinta- analogía entre la terapia filosófica y el psicoanálisis. Pues tal y como dijo Wittgenstein en una conferencia del mismo año, lo que “estoy haciendo es también persuasión” (EPR,

¹⁰⁶ Cfr. Freud, “Zur Dynamik der Übertragung”, en: *Studienausgabe*, Ergänzungsband, p. 165.

p. 96) con el fin de intentar cambiar el “estilo de pensamiento” (EPR, p. 97) de aquellos que se dejan deslumbrar por falsas analogías.

Si es cierto que la comparación entre su método filosófico y el psicoanálisis se puede “llevar más lejos”, como destacó Wittgenstein en el *Dictado para Schlick*, no se puede descartar la posibilidad de que puedan surgir todavía numerosos paralelismos y similitudes. Aquí sólo me gustaría indicar un nuevo paralelismo que tampoco fue advertido por Gordon Baker, y que a mí me parece importante de cara a una adecuada comprensión del método filosófico de Wittgenstein. Este paralelismo consiste en que tanto en una filosofía en el sentido de Wittgenstein como también en el psicoanálisis –bien entendido-, lo decisivo no es realmente la toma de conciencia de símiles inconscientes o de conflictos y exigencias pulsionales reprimidas, sino más bien el trabajo sobre la superación de las *resistencias* que obstaculizan la toma de conciencia de lo reprimido por parte del filosóficamente confuso o del neurótico.

En el transcurso de un tratamiento psicoanalítico esto es así porque –como escribe Freud- naturalmente no es “este desconocimiento” de lo reprimido “en sí [...] el momento patógeno”, pues entonces el desconocimiento mismo debería hacer enfermar –lo cual sería absurdo-; “sino” más bien “la motivación del desconocimiento en *resistencias internas* que primero provocaron el desconocimiento y ahora todavía lo mantienen”.¹⁰⁷ Como “resistencias” –eso es conocido- se consideran en la terminología del psicoanálisis “todas las fuerzas que se oponen al trabajo de restablecimiento”¹⁰⁸ por parte del paciente y que intentan conservar íntegras las represiones existentes. Las resistencias surgen durante el transcurso de una cura psicoanalítica cuando la conversación analítica o una oferta de interpretación del analista acercan las causas reprimidas de la enfermedad, y se manifiestan como la toma de

¹⁰⁷ Freud, “Über «wilde» Psychoanalyse”, en: *Studienausgabe*, Ergänzungsband, p. 139.

¹⁰⁸ Freud, “Laienanalyse”, p. 314.

conciencia de fuerzas que actúan en sentido opuesto de las más diversas maneras: por ejemplo, el paciente afirma “de repente” que no se le ocurre nada más sobre el tema, o “de repente” ya no está interesado en la continuación del tratamiento. Pero estas fuerzas de la resistencia también pueden manifestarse de múltiples formas en la negativa a aceptar interpretaciones, o en aquellas formas de transferencia en que el paciente o la paciente –en el amor de transferencia¹⁰⁹– intentan alejarse del núcleo del problema. “La lucha contra todas estas resistencias”, destaca Freud, “es nuestra principal tarea durante la cura analítica”.¹¹⁰

Como estas fuerzas para la conservación de las represiones existentes, según la experiencia de Freud, son muy fuertes, para superarlas no basta con la mera toma de conciencia de lo reprimido en la forma de una confrontación directa del paciente con una interpretación del psicoanalista para hacer desaparecer el síntoma neurótico de turno. Aun cuando el analista adivinara en la primera sesión de una cura psicoanalítica los problemas reprimidos del neurótico y le expusiera su interpretación con el fin de acortar el proceso terapéutico, esto no conduciría a mitigar el síntoma. Pues como escribe Freud, semejante manera de proceder podría tener habitualmente “la misma influencia sobre los síntomas nerviosos que la distribución entre hambrientos de cartas de menús en tiempos de hambruna”¹¹¹: es decir, ¡absolutamente ninguna! Al contrario; efectivamente, es de temer que un procedimiento semejante, que según Freud representa un “grave error”¹¹² en la técnica de tratamiento, aumentará aun más las resistencias del paciente. De ahí que en el transcurso del tratamiento psicoanalítico deban ser superadas las resistencias del paciente de modo que, por medio de su propio trabajo sobre la visión correcta de las cosas, sea capaz de

¹⁰⁹ Cfr. Freud, “Bemerkungen über die Übertragungsliebe”, en: *Studienausgabe*, Ergänzungsband, pp. 217-ss.

¹¹⁰ Freud, “Laienanalyse”, p. 315.

¹¹¹ Freud, “Über «wilde» Psychoanalyse”, p. 139.

¹¹² Freud, “Laienanalyse”, p. 311.

tomar conciencia de sus represiones. Sólo entonces puede cumplirse la intuición original de Breuer.

En el proyecto de Wittgenstein, eliminar las inquietudes filosóficas se plantea de forma muy parecida. Pues como él ve, tampoco resulta de ayuda en filosofía confrontar directamente al filosóficamente confuso con una falsa analogía y, por ejemplo, decirle a la cara a aquel que *quiere* entender lo que describen los verbos “pensar”, “saber” o “creer” como “procesos internos”, que se orienta de manera equívoca ante palabras para procesos externos. El que tome el “pensar”, el “saber” o el “creer” como procesos internos apenas se impresionará por esto. Por eso también en filosofía vale, en principio, “superar [...] las resistencias” que se oponen a la “modificación” (BT, p. 406) del modo de ver del filosóficamente confuso¹¹³, tal y como Wittgenstein experimentó en sí mismo. Pues él había experimentado el fenómeno de la resistencia en sus propios escritos filosóficos ya en 1929: “En mí”, señaló entonces, “una resistencia freudiana se resiste contra el hallazgo de la verdad”, y reconoció su efecto en que estaba sumamente insatisfecho con frases que señalaban en la dirección de la verdad: “si escribo una frase de mala gana”, señaló en relación con su autoobservación,

“con la sensación de que es ridícula o me repugna, por lo general se trata de una frase que contiene una importante contribución en la dirección de la verdad. Si por así decir me avergüenzo de anotar algo, la mayoría de las veces es algo muy importante.” (MS 107, p. 100)

Y esta experiencia con la propia faceta de escritor filosófico le llevó, como se puede suponer, a decir que al hallazgo de la verdad se le oponen resistencias a menudo filosóficas que ahora –alejándose

¹¹³ Gordon Baker ya destacó que Wittgenstein utiliza un vocabulario psicoanalítico cuando habla en este sentido de “resistencias”. Ver Baker, “‘Our’ Method of Thinking About ‘Thinking’”, p. 160.

con ello del modelo de Freud- consideraba "resistencias de la voluntad" (BT, p. 406). Pues pensaba que se pueden atribuir a una discrepancia entre una "concepción" del mundo que en sí misma es posible "en dirección de la verdad" y "lo que la mayoría de los hombres quieren ver" (BT, pp. 406-ss.) a la luz de su lenguaje y de sus hábitos mentales; una discrepancia de la que Freud no habla. Pero a pesar de la explicación diferente a la de Freud sobre la virulencia de las resistencias filosóficas, Wittgenstein continúa por los senderos freudianos al creer que la superación de las resistencias constituye la verdadera "dificultad de la filosofía" (BT, p. 406).

¿Pero cómo han de ser vencidas dichas resistencias cuando conversamos con alguien –en todo caso, desde el punto de vista de Wittgenstein- filosóficamente confuso que toma una proposición del estilo de "la nada nada" (D 302, p. 28) como una declaración con sentido? Como hemos visto, no tiene *absolutamente ningún* sentido confrontarle directamente con la tesis de que su proposición –tomando como referencia el uso cotidiano de un lenguaje natural- es absurda. Eso puede ser verdad, pero si esta tesis se afirma de una forma tan directa, sus resistencias se intensificarán aún más. Pues para él esta proposición en modo alguno es absurda, sino que articula una idea profunda –digamos: metafísica-. Para que alguien abandone estas proposiciones metafísicas, se le debe mostrar los símiles inconscientes o las falsas analogías que se hallan en dichas proposiciones y –como se dice en el *Big Typescript*- "exponer la fisionomía de cada error" (BT, p. 410), de modo que el conceptualmente confuso reconozca el falso símil y lo admita como fuente de su pensamiento. *Tal vez* venza entonces sus resistencias. Como Wittgenstein expone sobre todo en el *Dictado para Schlick*, que es donde más destaca la analogía entre el psicoanálisis y la filosofía, ante una proposición como "la nada nada" se debe, "para hacerle justicia", empezar preguntando: "¿qué se ha imaginado el autor con

esta proposición? ¿De dónde ha sacado esa proposición?” (D 302, p. 28). Y entonces es posible que se llegue a la respuesta:

“Quien habla del contraste entre el ser y la nada, y de la nada como algo comparado con la negación de lo primario, ese piensa, creo yo, en una isla del ser bañada por el infinito mar de la nada. Lo que arrojemos en ese mar se descompondrá y se destruirá en sus aguas. Pero también tiene una actividad infinita, comparable a las olas del mar, existe, es, y decimos: “nadea”. (ibíd.)

Pero también se encuentra siempre esta explicación de la expresión artificial “la nada nadea”: aquel que usa semejante proposición no está obligado a admitir en modo alguno que dicha imagen –como dice Wittgenstein, dicho símil– servía de base a su modo de expresión. ¿Pues cómo “se le puede demostrar ahora a alguien que este símil es el correcto?” (ibíd.). ¿Cómo se le puede demostrar a alguien que se dejó llevar por esta imagen? “No se le puede demostrar en absoluto” (ibíd.) Y así, según Wittgenstein, no queda más remedio que seguir trabajando contra las resistencias del metafísicamente confuso e intentar modificar su perspectiva. Según su exposición del *Dictado para Schlick*, esto ocurre en primer lugar a través de preguntas que el metafísico trae a colación para rendirse cuentas *a sí mismo* sobre su modo de expresión:

“Cuando alguien dice «la nada nadea», podemos decirle desde nuestro punto de vista: Bien, ¿qué hacemos con esta proposición? O sea, ¿qué se sigue de ella y de dónde se sigue ella misma? ¿De qué experiencia podemos extraerla? ¿O de ninguna? ¿Cuál es su función? ¿Es una proposición de la ciencia? ¿Y qué lugar ocupa en el edificio de la ciencia? ¿El

de un cimiento sobre el que se apoyan las demás piedras del edificio? ¿O el de un argumento? (D 302, p. 29)

Y así sucesivamente. Es *sobre todo* con todas estas preguntas como Wittgenstein llega a mitigar el efecto de sus resistencias, y no tanto por sus respuestas concretas. Pues continúa así: “Me declaro de acuerdo con todos” (ibíd.), debía ser siempre la respuesta. “No tengo nada en contra de que coloques una rueda en la máquina del lenguaje”, dice a su interlocutor metafísico, “pero deseo saber si gira libremente o si engrana con alguna otra rueda” (ibíd.) Si se toma la respuesta como referencia, entonces se puede decidir cómo y en qué dirección puede ser proyectada la terapia filosófica.

En este punto me pregunto cómo pudo haber concebido Wittgenstein un modo de proceder análogo al psicoanalítico. Pues no está claro a qué escritos se refería cuando aludió al paralelismo entre el psicoanálisis y el análisis del lenguaje. Por ejemplo, ¿se puede decir de ese proyecto desarrollado desde noviembre de 1936 con el título *Investigaciones filosóficas*, que la actividad del análisis filosófico resulta análoga a la psicoanalítica? Las respuestas a esta pregunta son complejas y –sean cuales sean– siempre especulativas. El hecho es –como se mencionó anteriormente– que Wittgenstein no habla más de las correspondientes analogías en los escritos posteriores a 1938. De hecho, las versiones tardías de las *Investigaciones filosóficas* no destacan porque Wittgenstein ofrezca reflexiones metodológicas de carácter general como las muchas que encontramos en la primera mitad de los años treinta, por lo que su concepción de la filosofía resulta oscura para un lector que sólo conozca los textos tardíos. Pero al menos todavía se lee en un pasaje de la versión tardía de sus investigaciones: “El filósofo trata una pregunta como una enfermedad” (IF 255). Y me parece muy improbable que la analogía entre la actividad filosófica y el tratamiento médico de una enfermedad, que Wittgenstein considera en este pasaje, deba

convertirse de repente en una analogía sobre la actividad del cirujano que cura un problema filosófico como un tumor maligno. Por el contrario, algo indica que también aquí el médico que lleva a cabo el tratamiento es siempre el psicoanalista. Mas la prueba de esto debería partir de los escritos posteriores de Wittgenstein.

Bibliografía

- Baker, Gordon: *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects. Essays on Wittgenstein by Gordon Baker*. K. J. Morris (ed.), Oxford: Blackwell, 2006.
- Bouveresse, Jacques: *Wittgenstein reads Freud. The Myth of the Unconscious*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Cioffi, Frank: "Wittgenstein on Freud's »abominable mess«", en: Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Fischer, Eugen: "Therapie statt Theorie. Das *Big Typescript* als Schlüssel zu Wittgensteins später Philosophieauffassung", en: S. Majetschak (ed.), *Wittgensteins ,große Maschinenschrift'. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins, Wittgenstein-Studien*, vol. 12, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.
- Fischer, Hans Rudi: *Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit*, Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.
- Fischer, Kurt R.: *Philosophie aus Wien. Aufsätze zur Analytischen und österreichischen Philosophie. Zu den Weltanschauungen des Wiener Fin-de-Siècle und Biographisches aus Berkeley, Shanghai und Wien*, Viena y Salzburgo: Edition Geyer, 1991.
- Freud, Sigmund: *Studienausgabe*, A. Mitscherlich, A. Richards y J. Strachey (eds.), Frankfurt am Main: Fischer, 2000.

- Hrachovec, Herbert: „Verständnisschwierigkeiten. Mit Wittgenstein und Psychoanalyse“, en: U. Kadi y G. Unterthurner (eds.), *Sinn macht unbewusstes – unbewusstes macht sinn*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- Kroß, Mathias: „Zweierlei Arbeit am Mythos. Wittgenstein und Freud“, en: *Neue Rundschau*, vol. 1, 2006.
- Majetschak, Stefan: „Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst“, en: S. Majetschak (ed.), *Wittgensteins ‚große Maschinenschrift‘. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins, Wittgenstein-Studien*, vol. 12, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.
- Malcolm, Norman: *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori, 1990.
- McGuinness, Brian: „Freud and Wittgenstein“, en: McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Oxford: Blackwell, 1981.
- Wittgenstein Archives at the University of Bergen (eds.): *Wittgenstein's Nachlass. Text and Facsimile Version. The Bergen Electronic Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988. (IF en el texto)
- Wittgenstein, Ludwig: *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe, 1996. (CV en el texto)
- Wittgenstein, Ludwig: *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*. Valencia: Pre-Textos, 2000. (MP en el texto)
- Wittgenstein, Ludwig: *Vorlesungen 1930-1935*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. (V en el texto)
- Wittgenstein, Ludwig: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1992. (EPR en el texto)

B) PONENCIAS SELECCIONADAS

- I. Wittgenstein y el análisis filosófico
 1. Luis Fernández Moreno: "La concepción de los nombres en el *Tractatus*".
 2. Manuel Pérez Otero: "El carácter singular de ciertos términos y conceptos generales según Wittgenstein".
 3. Javier Vilanova Arias: "'¿A qué juegan éstos?' El enojo de Wittgenstein con la tradición filosófica".
 4. David Pérez Chico: "Wittgenstein, el argumento del lenguaje privado y el problema de las otras mentes".
 5. Ricardo Pérez Aguilar: "Wittgenstein: el Yo y el señalar".

LA CONCEPCIÓN DE LOS NOMBRES EN EL *TRACTATUS*

Luis Fernández Moreno
Universidad Complutense de Madrid
luis.fernandez@filos.ucm.es

En este trabajo voy a ocuparme de algunos aspectos fundamentales de la concepción de los nombres en el *Tractatus Logico-Philosophicus*,¹¹⁴ si bien para mis propósitos es necesario atender en primer lugar a la teoría de Bertrand Russell sobre los nombres propios, pues en mis consideraciones acerca de la concepción de los nombres en el *Tractatus* uno de mis objetivos principales consistirá en constatar la existencia de semejanzas y diferencias entre dicha concepción y la de Russell.

Como es sabido, Russell formuló dos teorías de los nombres propios, una teoría de los nombres propios “en el sentido lógico” o, como acostumbran a denominarse, “nombres lógicamente propios” y otra de los nombres propios ordinarios. Según Russell los nombres propios auténticos o genuinos son los primeros, no los segundos.

A la base de la teoría de Russell acerca de los nombres propios se encuentra la distinción entre dos tipos de conocimiento, conocimiento por *familiaridad* y conocimiento por *descripción*. Conocemos por familiaridad dos tipos de entidades. Por una parte, los *particulares*, cuyo ejemplo prototípico son los *datos sensoriales*. Por otra parte, ciertos *universales*, entre los que se encuentran de

¹¹⁴ Wittgenstein, Ludwig (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922. (Trad. cast. a cargo de L. Valdés en Madrid, Tecnos, 2003, 2ª ed. revisada).

manera paradigmática los universales instanciados en particulares y a partir de los cuales los abstraemos

Por el contrario, conocemos una entidad por descripción cuando la conocemos como la entidad que satisface una descripción. Russell considera que los objetos materiales cotidianos, incluyendo los seres humanos, excepto quizás uno mismo, son conocidos por descripción. Ahora bien, Russell sostiene que el conocimiento por descripción es reducible, en última instancia, al conocimiento por familiaridad y, más aún, que toda proposición que podamos entender ha de estar compuesta, en última instancia, de expresiones que tengan como significado – y en el caso de Russell esto equivale a que designen – entidades que conozcamos por familiaridad. De aquí se sigue que toda proposición que podamos entender ha de constar, en última instancia, de expresiones que designen particulares y universales – dejamos de lado los signos lógicos que pueden figurar en dichas proposiciones – y, por tanto, que toda proposición que podamos entender ha de ser analizable en base a esos tipos de expresiones.

Las expresiones que designan particulares son los nombres propios “en el sentido lógico” o “nombres lógicamente propios”, que Russell identificó con los pronombres demostrativos “esto” y “eso”, pero sólo en tanto que usados para referirnos a algo que conocemos por familiaridad, a nuestros propios datos sensoriales. Otros tipos de expresiones, como los nombres propios ordinarios, no son *auténticos constituyentes* de las proposiciones en las que figuran, lo que se muestra en que estas proposiciones son reducibles a otras que ya no contienen tales expresiones. En concreto, Russell sostiene que los nombres propios en el sentido usual del término son *descripciones definidas abreviadas*. De esta manera el análisis de los nombres propios ordinarios se reduce al análisis de las descripciones definidas; a este respecto Russell propone su famosa teoría de las *descripciones definidas*.

Russell sostiene que las proposiciones en las que figuran descripciones definidas o, en sentido estricto – y así habrían de parafrasearse las afirmaciones de este tipo, aunque en aras de la brevedad no lo haremos –, las proposiciones en cuya *forma superficial* aparecen descripciones definidas son proposiciones significativas, pero las descripciones definidas no poseen significado por sí mismas y no son auténticos constituyentes de dichas proposiciones. Según la teoría de las descripciones de Russell, toda afirmación llevada a cabo mediante una proposición en la que figura una descripción definida contiene la afirmación de la existencia y de la unicidad del individuo que satisface la descripción definida. Así lo afirmado mediante una proposición del tipo “El F es G” es afirmado de manera más explícita mediante la proposición del tipo “Hay un único individuo (es decir, al menos y a lo sumo un individuo) que es F y ese individuo es G”, cuya forma puede ser representada mediante la fórmula “ $\exists x(Fx \wedge \forall y(Fy \rightarrow y=x) \wedge Gx)$ ”.

Una vez expuestas las líneas fundamentales de la teoría de Russell acerca de los nombres propios, podemos pasar a ocuparnos de la concepción de los nombres propios contenida en el *Tractatus*. Y lo primero que hay que decir al respecto es que en esta obra no se emplea la expresión “nombre propio”, que sí figura, en cambio, en algunos escritos anteriores de Wittgenstein,¹¹⁵ si bien sus apariciones son escasas. Ahora bien, en estos escritos la expresión “nombre propio” se alternaba con la expresión “nombre”, de aparición mucho más frecuente, y presente también en el *Tractatus*. De aquí el título de este trabajo, “La concepción de los *nombres* en el *Tractatus*”; no obstante, dada la relevancia de esta concepción para muchas de las doctrinas del *Tractatus*, sólo tomaré en consideración algunas de las tesis fundamentales sobre los nombres contenidas en dicha obra.

¹¹⁵ Véase, por ejemplo, Wittgenstein, Ludwig: *Notebooks 1914-1916*, Oxford, Blackwell, 1979.

En el *Tractatus*, como en la teoría de Russell, el ámbito lingüístico y el ontológico corren parejos. Una de las nociones ontológicas básicas del *Tractatus* es la de *objeto*. Wittgenstein emplea la expresión “objeto”, y en escritos anteriores también la expresión “objeto simple” – véase el escrito consignado en la nota 2 –, para referirse a los constituyentes últimos de la realidad. El análisis de entidades complejas requiere la postulación de entidades más simples, hasta llegar a entidades esencialmente simples, es decir, a las entidades que Wittgenstein denomina “objetos”. En una anotación de sus *Notebooks*, fechada el 21 de junio de 1915, Wittgenstein reconocía ser incapaz de dar un ejemplo de objeto en este sentido y en el *Tractatus* no se menciona *explícitamente* ningún ejemplo de tal tipo de entidades. Llegados a este punto cabría suscitar la cuestión de si los objetos se asimilarían a los particulares de Russell, pero hay rasgos de los objetos del *Tractatus* que parecen entrar en conflicto con los particulares; por ejemplo, los objetos no están sujetos a cambio y son necesariamente existentes. En cualquier caso, Wittgenstein no se comprometió en el *Tractatus* con una concepción específica de los objetos.¹¹⁶

Ahora bien, tal como Wittgenstein emplea el término “objeto” en el *Tractatus*, los objetos materiales cotidianos no son objetos; no son entidades simples, sino entidades complejas, a las que él denomina “complejos”. Conviene señalar que el uso de la expresión “complejo” por parte de Wittgenstein es un tanto ambiguo, y esto ocurre de manera especial en la época inmediatamente anterior a la redacción del *Tractatus* – véase su escrito consignado en la nota 2 –; no obstante, una de las acepciones en la que Wittgenstein la empleó en esos escritos, y esta acepción parece ser la prioritaria en el

¹¹⁶ A este respecto afirmó en una obra posterior lo siguiente: “No parece fácil decir cuáles sean estos [componentes fundamentales] de la realidad. Pensé que encontrarlos sería tarea del análisis lógico ulterior”. Wittgenstein, Ludwig: “Eine philosophische Betrachtung”, en L. Wittgenstein: *Werkausgabe*, vol. 5, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1991, p. 121.

Tractatus, identifica los complejos con los que también denominó “objetos complejos”, que incluirían los objetos materiales cotidianos, como un libro. Como he indicado, los complejos no serían objetos en el sentido del *Tractatus*, pues tal como Wittgenstein emplea la expresión “objeto” en el *Tractatus*, y así la entenderé de ahora en adelante, los objetos son entidades de carácter esencialmente simple.¹¹⁷

Si tomamos en consideración conjuntamente las afirmaciones acerca de los complejos contenidas en el *Tractatus* con algunas de las afirmaciones de escritos precedentes, ha de concluirse que la tesis fundamental de Wittgenstein acerca de los nombres propios en el sentido usual del término o, como se dice en el *Tractatus*, los *símbolos de complejos* (3.24) o los *signos de complejos* (3.3442)¹¹⁸ es, en lo esencial, la misma que la de Russell acerca de los nombres propios ordinarios.¹¹⁹ Los complejos son denotados o, como Wittgenstein a veces dice, *designados* mediante descripciones definidas o mediante nombres propios ordinarios, que Wittgenstein considera como definibles mediante descripciones definidas y, por tanto, como abreviaturas de las mismas. Él afirma en el primer párrafo citado de 3.24 que “[u]n complejo sólo puede venir dado

¹¹⁷ Una cuestión que se plantea en relación con los objetos del *Tractatus* es si éstos incluyen propiedades y relaciones. Aunque hay autores que responden negativamente a esta cuestión, me inclino por una respuesta positiva, no sólo a tenor de la afirmación de Wittgenstein en junio de 1915 según la cual “[r]elaciones y propiedades [...] son también *objetos*” (*Notebooks*, op.cit., p. 61), sino también de una observación suya acerca de la interpretación de algunas de las proposiciones del *Tractatus*, de acuerdo con la cual “‘objetos’ también incluyen relaciones [...]” (Lee, David (ed.): *Wittgenstein’s Lectures, Cambridge 1930-1932*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 120). Dicha inclusión concuerda perfectamente con 2.03: “En un estado de cosas los objetos están entrelazados entre sí como los eslabones de una cadena”. Si los objetos incluyen propiedades y relaciones, es comprensible que no se necesita ningún elemento adicional para vincular los objetos en un estado de cosas, sino que los objetos mismos se entrelazan entre sí.

¹¹⁸ Cuando una expresión es considerada desde el punto de vista de sus cualidades perceptibles es un signo, mientras que cuando la consideramos con sus reglas de uso es un símbolo, de modo que dos símbolos diferentes poseen distintas reglas de uso –y, por tanto, distintos modos de significación–. Véase la nota 9 *infra*.

¹¹⁹ Como he empezado a hacer, voy a pasar por alto la distinción que Wittgenstein establece entre signos y símbolos, que no es demasiado relevante para el tema que nos ocupa.

mediante su descripción, y esta descripción será ajustada o no ajustada. La proposición en la que se habla de un complejo no será, si éste no existe, un sinsentido, sino simplemente falsa”.¹²⁰

Ahora bien, si complementamos esta idea con lo afirmado en el segundo párrafo citado de 3.24, tenemos que una descripción puede contraerse mediante definición en un símbolo complejo, que puede ser tratado como un símbolo simple, aunque no sea realmente un símbolo simple, es decir, un símbolo de un objeto, por lo que el símbolo complejo es definible mediante una descripción definida y es una abreviatura de la misma. De este modo, los nombres propios ordinarios, que designan complejos, son elementos proposicionales equivalentes a las descripciones definidas; dicho de manera más sucinta, son descripciones definidas abreviadas.

Puesto que los signos de complejos son definibles son, por tanto, eliminables; más precisamente, como ocurría con las descripciones en la teoría de Russell, son eliminables contextualmente, es decir, en el contexto de proposiciones por medio del análisis.¹²¹ Esta idea está contenida en 3.3442: “El signo del complejo no se descompone a través del análisis arbitrariamente, de modo tal que, pongamos por caso, su descomposición fuera diferente en cada trama proposicional”.

En un sentido similar se afirma en 2.0201: “Todo enunciado sobre complejos puede descomponerse en un enunciado sobre sus constituyentes y en las proposiciones que describen los complejos de manera completa”. No obstante, a este respecto conviene señalar

¹²⁰ Russell sostiene que las proposiciones que contienen descripciones carentes de denotación son proposiciones falsas en caso de que las descripciones en cuestión posean una aparición primaria.

¹²¹ Aunque el análisis de las descripciones definidas de Wittgenstein se basa en el de Russell, hay diferencias entre ellos. Wittgenstein considera que el signo de identidad, que aparece en el análisis de las descripciones definidas de Russell, es eliminable y no debería figurar en una notación adecuada. El análisis de la proposición “El F es G” por parte de Wittgenstein vendría dado mediante la fórmula “ $\exists x(Fx \wedge Gx) \wedge \sim(\exists x, y) (Fx \wedge Fy)$ ” (cf. 5.5321), en la que figuran dos cuantificadores existenciales, y no uno, como ocurriría aplicando a dicha proposición el análisis de Russell.

que Wittgenstein nunca precisó ni ejemplificó cómo se llevaría a cabo dicho análisis o dicha descomposición.

Tanto los objetos como los complejos y los estados de cosas poseen su trasunto lingüístico. Como hemos indicado, los complejos son denotados o designados mediante descripciones definidas, pues los nombres propios ordinarios son, según Russell y el Wittgenstein del *Tractatus*, en realidad (abreviaciones de) descripciones definidas. Los objetos son designados mediante *nombres* o *símbolos simples*, las únicas expresiones que Wittgenstein considera nombres auténticos o genuinos. Por su parte, los estados de cosas son *figurados* o *representados* mediante proposiciones.¹²² De entre los distintos tipos de proposiciones las más importantes – y las únicas que tomaremos en consideración en lo siguiente – son las proposiciones elementales, ya que el resto de las proposiciones son, según Wittgenstein, funciones de verdad de dichas proposiciones, y las proposiciones elementales son combinaciones de nombres. De esta manera los nombres designan objetos, mientras que las proposiciones son combinaciones de nombres y representan estados de cosas, que son combinaciones de objetos. El significado de un nombre es el objeto que designa, mientras que el sentido de una proposición es el estado de cosas representado por la proposición. Los nombres tienen *significado*, mientras que las proposiciones tienen *sentido*.¹²³ Mediante

¹²² Un caso especial de la distinción entre signo y símbolo es la distinción entre signo proposicional y proposición. Los signos proposicionales son combinaciones de signos simples, mientras que las proposiciones son combinaciones de símbolos simples, es decir, de nombres. En cualquier caso, la diferencia existente entre un signo proposicional y una proposición es que una proposición es un signo proposicional interpretado, es decir, un signo proposicional cuyos signos simples han sido correlacionados con objetos, convirtiéndose así en símbolos, cuyas reglas de uso corresponden a las posibilidades de combinación de los objetos designados por ellos.

¹²³ Wittgenstein sostiene que el sentido de las proposiciones ha de ser determinado, lo que involucra que pueden ser verdaderas o falsas de una única manera, y esta determinación viene posibilitada por la existencia de símbolos simples, es decir, de nombres y, en definitiva, de objetos, que constituyen el significado de los nombres. Una proposición es una combinación de nombres y a cada combinación de nombres le corresponde una combinación de objetos, es decir, un estado de cosas, que en caso de ser existente, es decir, un hecho hace a la proposición verdadera; si ese estado de cosas no es un hecho, la proposición es falsa.

el contraste entre las nociones de significado y de sentido Wittgenstein expresa la diferente relación que tienen con la realidad los nombres y las proposiciones.

Una vez señalado este aspecto del contraste entre nombres y proposiciones, conviene que atendamos a otros aspectos de la concepción de los nombres contenida en el *Tractatus*. De la misma manera que Wittgenstein no presenta en el *Tractatus* ejemplos de objetos tampoco da ejemplos de nombres, y por la misma razón, a saber, sólo cuando el análisis lógico de las proposiciones llegase a su fin conoceríamos los nombres y los objetos. De la misma manera que Wittgenstein postula la existencia de objetos como requisito del análisis de las entidades compuestas, igualmente postula la existencia de nombres como requisito del análisis de las expresiones lingüísticas compuestas. Como dice Wittgenstein en la proposición 3.26, los nombres son “primitivos”, es decir, no pueden ser ulteriormente definidos o analizados. Puesto que los signos definidos significan por medio de los signos que aparecen en su definición, ha de haber signos que no estén correlacionados con los objetos mediante definiciones – y, por tanto, mediante otros tipos de expresiones lingüísticas –, sino de una manera *directa*; estos signos son los nombres. Lo mismo sucede en la teoría de Russell: los nombres lógicamente propios no pueden ser definidos o analizados y su relación con los particulares es directa.

Sin embargo, a pesar de esta relación directa entre nombres y objetos, los nombres no tienen significado de manera aislada – a diferencia de lo que ocurre con los nombres lógicamente propios en la teoría de Russell –, pues Wittgenstein adopta un principio semántico que había sido formulado por Frege, el denominado “principio del contexto”. En 3.3. se afirma lo siguiente: “Sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de la proposición un nombre tiene significado”.

Como hemos indicado, el significado de un nombre es un objeto, el objeto designado por el nombre. La cuestión que se suscita es por

qué un nombre designa un objeto sólo en el contexto de una proposición. Para responder a esta cuestión hay que tomar en consideración el carácter de los objetos. Los objetos no se encuentran de manera aislada, sino siempre combinados con otros objetos en estados de cosas y, más precisamente, en estados de cosas existentes, es decir, en hechos; más aún, es una propiedad esencial de cada objeto el poder estar combinado con otros objetos – en estados de cosas –. Ahora bien, en la medida en que los objetos constituyen el trasunto ontológico de los nombres o, como Wittgenstein dice, los nombres sustituyen a los objetos (3.22), el comportamiento de los nombres ha de corresponderse con el de los objetos, y puesto que los objetos están combinados con otros objetos (en ese tipo de estados de cosas que son los hechos), los nombres que los sustituyen han de estar combinados con otros nombres (en proposiciones, que son un tipo de hechos). Llegados a este punto cabe añadir que la apelación a los nombres y a las proposiciones en el *Tractatus* tiene como una de sus finalidades dar cuenta de cómo el lenguaje puede figurar o representar la realidad, siendo los polos de la representación las proposiciones y los estados de cosas. Para que la representación tenga lugar se requiere que los nombres componentes de la proposición estén correlacionados con los objetos del estado de cosas representado – esta correlación se denomina “relación figurativa” (2.1514) –, pero la proposición sólo podrá representar un estado de cosas si la combinación de los nombres en la proposición corresponde a la manera como los objetos están combinados en el estado de cosas, es decir, si el modo en el que los nombres están combinados en una proposición representa el modo en el que los objetos están combinados en el estado de cosas. De acuerdo con lo anterior, en el marco de una explicación de cómo las proposiciones representan estados de cosas, un nombre sólo puede significar un objeto en el contexto de una proposición. Y de aquí sólo hay un paso a la tesis de que un nombre sólo tiene significado en la medida en que es *usado* en proposiciones para referir a un objeto

sobre el que la proposición afirma algo.

En 3.228 se dice: "Si un signo *no* es *usado*, carece de significado". Aplicado al caso de los nombres habría de afirmarse que si un nombre no es usado en proposiciones carece de significado y, por tanto, no puede tener como significado un objeto. Un nombre sólo posee significado usado en – el contexto de – proposiciones.

Ahora bien, de entre estas proposiciones hay algunas que poseen un carácter especial; Wittgenstein denomina a estas proposiciones "elucidaciones". En 3.263 se afirma: "Los significados de los signos primitivos [es decir, de los nombres] pueden ser explicados mediante elucidaciones. Las elucidaciones son proposiciones que contienen los signos primitivos. Ellas sólo pueden ser entendidas si nos son ya conocidos los significados de esos signos".

Aquí parece que nos encontramos en un círculo, pues cómo pueden explicar las elucidaciones los significados de los nombres si la comprensión de las elucidaciones requiere que conozcamos los significados de los nombres que figuran en ellas. Pero si lo afirmado en 3.263 no es circular o, al menos, si el círculo en cuestión no es vicioso, la interpretación más plausible es que entendemos las elucidaciones y los significados de los nombres al mismo tiempo. La identificación del objeto que constituye el significado del nombre y la del sentido de las elucidaciones que contienen el nombre tiene lugar al mismo tiempo y son inseparables.

Por lo tanto, un nombre sólo posee significado en su uso en proposiciones y algunas de ellas poseen un carácter especial, a saber, las elucidaciones, pero Wittgenstein no proporciona un criterio, al menos de manera explícita, para distinguir las elucidaciones del resto de las proposiciones en las que figura el nombre.

De acuerdo con nuestras consideraciones anteriores, y por lo que concierne a la concepción de los nombres en el *Tractatus*, podemos concluir que su teoría sobre los nombres propios ordinarios es, en lo esencial, la misma que la de Russell, a saber, éstos son (la abreviación

de) descripciones definidas y, como tales, eliminables contextualmente, mientras que su teoría sobre las expresiones que él denomina “nombres” posee similitudes, pero también algunas diferencias, con la teoría de Russell acerca de los nombres lógicamente propios.

El carácter singular de ciertos términos y conceptos generales según Wittgenstein*

Manuel Pérez Otero

Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia.

Facultad de Filosofía. Universidad de Barcelona.

LOGOS (*Research Group in Logic, Language and Cognition*).

perez.otero@ub.edu

En esta contribución quiero describir algunas conexiones entre las posiciones mantenidas por Wittgenstein en su segunda época y cierta controversia teórica sobre la cual otros filósofos del lenguaje se han pronunciado más explícitamente. La controversia concierne a las relaciones entre la función *referencial-singularizadora*, supuestamente ejemplificada por los términos singulares, y la función *predicativa* o descriptiva, propia de los predicados o términos generales. En esa disputa, los autores descriptivistas (Frege, Carnap, Quine y otros) sostienen que los nombres propios son semánticamente equivalentes a descripciones; y por tanto, que la función referencial es reducible a la función predicativa (juntamente con las funciones propias del vocabulario lógico). Kripke es quien ha encabezado la tesis opuesta, a la que llamo *particularismo* lingüístico, con antecedentes en Mill y el primer Russell. Quiero proponer que – contrariamente a lo que se asume a veces– Wittgenstein (en su segunda época) estaría más cerca del particularismo que del descriptivismo.¹²⁴

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación "La constitución del contenido representacional. Aspectos semánticos y epistemológicos" (HUM2005-07539-C02-01). Agradezco a Juan J. Acero, Ignacio Vicario, Agustín Vicente y los participantes en el Congreso Internacional Complutense "Wittgenstein: innovación y tradición" sus comentarios sobre las ideas que aquí se contienen.

¹²⁴ Mi propuesta guarda cierta afinidad con la defendida por Juan J. Acero en su artículo "Wittgenstein, Kripke y la relación nominal" (*Episteme ns*, vol. 19, núm. 1, 1999, pp. 91-116), pues Acero también rechaza la clasificación usual de Wittgenstein entre los descriptivistas, basada en sus comentarios sobre el nombre

El plan para mi presentación de la discusión tiene cinco puntos:

1. Primero resumiré brevemente el debate entre descriptivistas y particularistas.

2. Después, recordaré algunas reflexiones de Wittgenstein sobre la noción de parecidos de familia, así como sus críticas a lo que llama el ansia de generalidad. De ellas podemos entresacar una tesis wittgensteiniana: la de que ciertos términos generales, aquellos que expresan conceptos cúmulo (entre cuyos diferentes casos sólo existen parecidos de familia), no podrían ser definidos mediante condiciones necesarias y suficientes, al no haber nada común a sus diferentes ejemplificaciones.

3. En tercer lugar, presentaré una posible réplica a esa tesis wittgensteiniana. La réplica sugiere que podría proporcionarse una definición precisa (mediante condiciones necesarias y suficientes) de los conceptos cúmulo, incluso asumiendo que las relaciones entre sus diversas ejemplificaciones son como pretende Wittgenstein.

4. Luego, ofreceré una contrarréplica que encaja apropiadamente con las ideas de Wittgenstein. Esa contrarréplica alejaría a Wittgenstein del descriptivismo, puesto que implicaría una versión fuerte de la tesis particularista: no sólo no es reducible la función referencial-singularizadora mediante la función descriptiva; en el caso de términos generales que expresan conceptos cúmulo, su función descriptiva es dependiente de la función referencial-singularizadora.

5. Finalmente, mencionaré un inconveniente aparente en mi interpretación de Wittgenstein. Luego ofreceré una sugerencia, muy esquemática, sobre cómo creo que debería solventarse.

1. Descriptivismo *versus* particularismo lingüístico

'Moisés' (en *Investigaciones filosóficas*, § 79). Sin embargo, su argumentación y la mía son completamente diferentes.

Cuando pretendemos representar la realidad (al escribir, al hablar, seguramente también al razonar) algunos de los signos que utilizamos tienen una función *referencial*: mediante ella singularizamos entidades particulares. Es una función propia de los términos singulares, paradigmáticamente representados por los nombres propios. Esa función referencial o singularizadora contrasta con la función *predicativa* o descriptiva, propia de los predicados.

Una parte importante de las discusiones en filosofía del lenguaje durante el siglo XX ha sido acerca de los vínculos entre la función referencial y la función predicativa. La tradición descriptivista encabezada por Frege, Carnap y –de forma especialmente radical– por Quine defendió que la función referencial es reducible mediante la función predicativa. Aplicado al caso de los nombres propios: mediante ellos nombramos cosas describiéndolas. Más específicamente: un nombre propio significa lo mismo que alguna descripción definida que identifica unívocamente a su referente.¹²⁵

Desde los años setenta, sobre todo con la obra de Kripke,¹²⁶ ha ganado peso la tesis contraria, que podemos denominar *particularismo lingüístico*: la función referencial no es reducible o eliminable mediante otras funciones de nuestros sistemas de representación. He aquí un modo más plástico de formular la idea: entre los elementos básicos que adecuadamente combinados configuran nuestras representaciones (los “ladrillos” con los que se

¹²⁵ La teoría de Searle sobre los nombres propios comparte con la versión tradicional la tesis de que la función referencial depende de la función descriptiva; no habría nombrar sin describir, usando sus términos. (Cf. Searle, John R.: “Proper Names and Descriptions”, en P. Edwards (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy*, vol 6, 1967, pp. 487-491.) Pero, al sostener (inspirándose precisamente en lo que afirma Wittgenstein sobre el nombre ‘Moisés’) que el nombre no se vincula semánticamente con una única descripción, sino con una familia de descripciones, sin perfiles precisos, se desmarcaría de la posición reduccionista que aquí estoy llamando descriptivismo: la función referencial no sería reducible si esa reducción implica que el nombre es eliminable usando sólo vocabulario descriptivo (y vocabulario lógico).

¹²⁶ Kripke, Saul: “Naming and Necessity”, en D. Davidson y G. Harman (eds.): *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, D. Reidel, 1972, pp.253-355 y 763-769.

construyen nuestras representaciones) hemos de incluir términos que hacen referencia irreduciblemente a entidades particulares.¹²⁷ Una forma de acomodar esta posición es adoptar una teoría cercana a la de Mill sobre el significado de los nombres propios: éstos denotan pero no connotan; no significan lo mismo que una descripción definida que explicita las propiedades supuestamente connotadas; su significado es su denotación. Pero el particularismo lingüístico no implica esa tesis milliana fuerte; implicaría sólo que el significado del término referencial no es meramente algo de carácter descriptivo, general, sino que incluye –al menos– un elemento singular.

2. Ansia de generalidad y conceptos cúmulo según Wittgenstein

Veamos algunos pasajes del *Cuaderno azul*. Contienen críticas de lo que Wittgenstein denomina “ansia de generalidad”:

Este ansia de generalidad es el resultado de cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones filosóficas. Hay

a) La tendencia a buscar algo común a todas las entidades que usualmente incluimos bajo un término general. [...]

En vez de “el ansia de generalidad” podría haber dicho también “la actitud despectiva hacia el caso particular”.¹²⁸

¹²⁷ La interpretación de la disputa entre descriptivistas y sus adversarios en términos del particularismo procede de los siguientes textos: Pérez Otero, Manuel: “Aspectos particularistas en el discurso modal”, *Theoria*, vol. 21/2, 2006, pp. 213-232; Pérez Otero, Manuel: *Esbozo de la filosofía de Kripke*. Barcelona, Editorial Montesinos, 2006. En ellos se resalta la posición característicamente kripkeana: el particularismo lingüístico *modal*, sobre la irreducibilidad de la función referencial en enunciados modales.

¹²⁸ Wittgenstein, Ludwig: *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1968, pp. 45-46. Traducción de F. Gracia Guillén de *The Blue and Brown Books* (publicación original: 1958).

La idea de que para lograr claridad acerca del significado de un término general haya que encontrar el elemento común a todas sus aplicaciones ha sido una traba para la investigación filosófica [...] hizo además que el filósofo abandonase como irrelevantes los casos concretos, que son los únicos que podrían haberle ayudado a comprender el uso del término general.¹²⁹

Otros fragmentos localizados en las *Investigaciones filosóficas* (§§ 65-80) continúan la discusión de esa problemática, emparentándola con la noción de parecidos de familia. A partir de unos y otros textos es razonable atribuir a Wittgenstein las siguientes tesis. Algunos términos generales –como ‘juego’, ‘silla’ y ‘número’– expresan conceptos entre cuyos casos particulares no hay nada común, sino meramente *parecidos de familia*. Clasificamos mediante un único término tales casos porque tienen relaciones de semejanza con algunos casos concretos, paradigmáticos, que ejemplifican especialmente bien el concepto. Pero puede no haber nada común a los diferentes individuos que caen bajo el concepto, los cuales se parecen a uno u otro paradigma en aspectos diferentes (como pasaría con diferentes personas de una misma familia). El término general que tenga esos rasgos no podrá ser definido mediante un conjunto de condiciones necesarias y suficientes.

3. Una réplica: definiciones precisas de conceptos cúmulo

El propio Wittgenstein menciona una posible objeción a sus posiciones. El objetor parecería conceder (quizá por mor del argumento) que Wittgenstein tiene razón respecto a cómo se relacionan entre sí los casos que caen bajo uno de esos conceptos correspondientes a parecidos de familia. Pero sostiene que esa

¹²⁹ *op. cit.* pp. 47-48. El subrayado es mío.

situación es compatible con la existencia de algo común compartido por todos esos casos (y sólo por ellos). La propuesta de ese objetor está contenida en las oraciones que Wittgenstein pone entre comillas en estos párrafos de las *Investigaciones filosóficas*:

67. No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión “parecidos de familia”; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. –Y diré: los ‘juegos’ componen una familia.

Y del mismo modo componen una familia, por ejemplo, los tipos de números. ¿Por qué llamamos a algo “número”? Bueno, quizá porque tiene un parentesco –directo– con varias cosas que se han llamado números hasta ahora; y por ello, puede decirse, obtiene así un parentesco indirecto con otras cosas que también llamamos *así*. Y extendemos nuestro concepto de número como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo. Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras.

Pero si alguien quisiera decir: “Así pues, hay algo común a todas esas construcciones –a saber, la disyunción de todas estas propiedades comunes”– yo le respondería: aquí sólo juegas con las palabras. Del mismo modo se podría decir: hay algo que recorre la madeja entera –a saber, la superposición continua de estas fibras.

68. “Perfecto; así pues, el concepto de número se explica para ti como la suma lógica de estos conceptos individuales emparentados entre sí: número cardinal, número racional, número real, etc., y del mismo modo el concepto de juego sería la suma lógica de los correspondientes conceptos parciales.” –No tiene por qué ser así. Pues *puedo* darle límites rígidos al

concepto de 'número' así, esto es, usando la palabra "número" como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también puedo usarla de modo que la extensión del concepto *no* esté cerrada por un límite. Y así es como empleamos la palabra "juego".¹³⁰

Wittgenstein ofrece ahí dos respuestas ante esa objeción. La primera justo al final de § 67: "aquí sólo juegas con las palabras". La segunda respuesta aparece en § 68, después de hacer hablar nuevamente a su oponente; Wittgenstein apela al carácter indefinidamente abierto y borroso del concepto: no hay límites precisos que separen las ejemplificaciones del concepto del resto de casos. Por ese motivo –y otros similares– a tales conceptos se les ha denominado conceptos *cúmulo* o *racimo*.

Quiero llamar la atención hacia el hecho de que son dos réplicas diferentes. La primera réplica es independiente de la segunda, como podemos constatar con esta reflexión: si la apelación al carácter indefinidamente abierto y borroso de un concepto cúmulo es apropiada, entonces la pretensión del objetor sería literalmente incorrecta; es conceder demasiado a ese objetor meramente decir que está jugando con las palabras. Siendo así, concentrémonos en esa primera respuesta, dejando de lado la segunda. Por decirlo de otro modo, consideremos la posición de Wittgenstein en la medida en que no necesariamente dependa de si los conceptos cúmulo son o no abiertos y borrosos.

Voy a presentar una versión de esa primera réplica con que el objetor se opone a Wittgenstein. Después, formularé también una contrarréplica, al menos wittgensteiniana en espíritu; esta contrarréplica puede verse como una interpretación de lo que

¹³⁰ Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988, §§ 67 y 68. El subrayado es mío. Traducción de A. García Suárez y U. Moulines de *Philosophische Untersuchungen* (publicación original: 1953).

Wittgenstein quiere decir al señalar que el objetor “juega con las palabras”.

Sea F un concepto cúmulo. Supongamos que X_1, X_2, \dots, X_n son los casos paradigmáticos de aplicación de F . Según parece, un caso que caiga bajo el concepto F será relevantemente similar a X_1 , o bien será relevantemente similar a X_2, \dots , o bien será relevantemente similar a X_n . Si no se cumpliera ninguna de esas condiciones, entonces el caso en cuestión será relevantemente similar a otro caso que es relevantemente similar a X_1 , o bien será relevantemente similar a otro caso que es relevantemente similar a X_2, \dots , o bien será relevantemente similar a otro caso que es relevantemente similar a X_n . Y así sucesivamente. Naturalmente, sería muy problemático intentar precisar en qué consiste esa relación de similaridad relevante entre diversos casos. Pero esta dificultad está vinculada con el carácter borroso y abierto del concepto. Estoy asumiendo ahora que incluso independientemente de tales cuestiones, Wittgenstein pretendería que esa situación no establece realmente que haya nada común a los diversos F s. Tratándose de un concepto cuyos casos guardan entre sí parecidos de familia, sucederá –aparentemente– que algunos pares de casos no guardarán similaridad entre sí: ninguna condición general será común a ambos.

El objetor puede sostener que hay algo común a todos ellos. Comparten la condición que queda expresada por esta definición:

(P) *X es un F syss X está conectado con alguno de los casos paradigmáticos X_1, X_2, \dots, X_n a través de una cadena de diferentes ejemplificaciones de la relación de similaridad relevante.*

La idea es que la propiedad expresada por el lado derecho de ese bicondicional (aplicado a los ejemplos discutidos por Wittgenstein: juego, número, silla, etc.) es suficientemente natural como para

poder afirmar que efectivamente los diversos Fs son similares entre sí.

Conviene hacer una precisión sobre a qué me refiero al hablar de naturalidad aquí; eso nos permitirá también ilustrar qué sería jugar con las palabras, con un ejemplo claro de predicado cuyos casos no tienen nada en común. Debe entenderse 'natural' no en contraposición a 'artificial', sino más bien en el sentido de 'simple', en contraposición al carácter artificioso [*gerrymandered*] del predicado 'verzul' inventado por Goodman.¹³¹ Bajo esa interpretación, el objetor podrá sostener, al menos en principio, que 'juego' y 'silla' –ejemplos usados por Wittgenstein para ilustrar su idea de parecidos de familia– expresan propiedades naturales (lo cual sería descartable de antemano si ser natural implicara no ser artificial).

Teniendo en cuenta esa matización, la tesis de que mediante (P) (aplicado a los ejemplos discutidos por Wittgenstein) se expresa una propiedad natural, o simple, se apoya en dos supuestos razonables: (a) la relación de similaridad relevante es suficientemente natural; (b) cada caso paradigmático será relevantemente similar a algún otro caso paradigmático, o bien estará conectado con alguno de ellos a través de una cadena de diferentes ejemplificaciones de esa misma relación. Si alguna de estas dos condiciones, (a) y (b), no se cumplieran, sería legítimo negar que exista algo común entre los diferentes casos que caen bajo F. Eso sucede precisamente con el predicado 'verzul' de Goodman. Pero no parece que las reflexiones de Wittgenstein permitan refutar alguno de esos dos supuestos cuando se trata de conceptos como juego, número o silla.

¹³¹ x es verzul si y sólo si x es un objeto verde examinado antes del año 2.000 o es un objeto azul no examinado antes del año 2.000. Cf. Goodman, Nelson: "The New Riddle of Induction", capítulo II de su libro *Fact, Fiction, and Forecast*, Hackett Publishing Co., 1977, 1ª edición: 1954.

4. El particularismo lingüístico fuerte wittgensteiniano

Desde mi punto de vista, la definición (P) y la tesis de que su predicado central expresa una propiedad común a todos los casos que caen bajo él no contradice –en sentido estricto– la réplica de Wittgenstein que estoy considerando.¹³² (Aunque (P) estaría en tensión con la tendencia wittgensteiniana contraria a la teorización, motivada principalmente por factores relacionados con su otra réplica, sobre el carácter abierto de los conceptos cúmulo.) Así pues, ¿cómo puede sostener Wittgenstein que *no hay nada común* entre los diversos casos de ese tipo de conceptos?

Es crucial vincular este asunto con su uso de la expresión “ansia de generalidad”. Al negar que compartan algo en común, Wittgenstein se está refiriendo a algo común que tenga carácter *general*. La propiedad caracterizada mediante (P) no es una propiedad general en el siguiente sentido: está definida haciendo referencia esencial a casos particulares (los casos paradigmáticos X_1, X_2, \dots, X_n). No se trata sólo de que sea una propiedad extrínseca o relacional (definida por las relaciones de los objetos que la ejemplifican con otros objetos), sino que –además– es una propiedad extrínseca definida por las relaciones de los casos que la ejemplifican con otros casos particulares, los cuales no están caracterizados de forma general (ni intrínseca ni extrínseca).

Tenemos pues una interpretación de por qué sería jugar con las palabras aseverar que mediante una definición como (P) se atribuye algo común a todos los casos: la aseveración es incorrecta bajo el supuesto de que lo común ha de ser general (sin ese supuesto, la aseveración puede ser legítima).

Retomo el planteamiento inicial para destacar que esa contrarréplica wittgensteiniana está vinculada con la disputa entre

¹³² Estoy en deuda con Juan J. Acero, cuyos comentarios me han llevado a modificar una formulación más fuerte de esta aseveración.

descriptivismo y particularismo. La discusión, así como la frase del *Cuaderno azul* que he subrayado (“los casos concretos [...] son los únicos que podrían haberle ayudado a comprender el uso del término general”) apuntan en la misma dirección. Wittgenstein sostendría un particularismo especialmente fuerte o especialmente antidescriptivista. El particularismo lingüístico niega que la función referencial-singularizadora sea reducible mediante la función descriptiva. Wittgenstein iría más allá: en algunos casos, la función descriptiva depende de la función referencial-singularizadora. Si un término general expresa un concepto cúmulo, comprenderlo requiere la identificación singular de casos particulares de dicho concepto.¹³³

5. Sobre el carácter general de algunos casos particulares

Será conveniente reparar en una posible dificultad que pudiera tener mi interpretación de Wittgenstein. El problema residiría en que algunos de esos supuestos casos particulares que ejemplificarían paradigmáticamente un concepto cúmulo no son en realidad entidades particulares; no son objetos ni son eventos particulares. Ilustrémoslo en relación con dos de los términos a los que –siguiendo a Wittgenstein– me he referido: ‘juego’ y ‘silla’. Casos paradigmáticos de juegos (casos que ejemplifican paradigmáticamente el concepto de juego) son el parchís y el fútbol. Ahora bien, eso no son entidades

¹³³ En este trabajo he puesto de relieve la importancia que cobra en la filosofía del lenguaje de Wittgenstein el reconocimiento del papel crucial que desempeña la función referencial-singularizadora, incluso como factor necesario para la comprensión de conceptos generales. El lector familiarizado con *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1962-1969) y, especialmente, con la recepción de la obra de Kuhn en el seno de la filosofía de la ciencia estructuralista, podrá constatar el paralelismo con las tesis de este autor sobre el papel de los ejemplares paradigmáticos en la identificación de los conceptos científicos y, por ende, las teorías científicas a las que pertenecen. Kuhn remite explícitamente a Wittgenstein y su discusión sobre los parecidos de familia en la sección IV de su libro, significativamente titulada “Prioridad de los paradigmas”. (Los ejemplares paradigmáticos son los *paradigmas*, conforme a uno de los sentidos de este último término en esa obra; el sentido más ajustado a su significado filológico. Cf. las secciones 2 y 3 del *Postscript* de 1969.)

particulares. *Cada partida* de parchís sí puede considerarse una entidad particular: es un particular evento complejo. Lo mismo cabría decir de todos y cada uno de los partidos de fútbol. Tales eventos (partidas de parchís, partidos de fútbol) ejemplifican lo que a todas luces parece que debe clasificarse como algo de naturaleza general (el parchís, el fútbol). Los casos de juegos que tiene en mente Wittgenstein son de ese estilo: el tenis, el parchís, el fútbol, el ajedrez, el tres en raya, el escondite, las damas,...

Sobre el concepto de silla podría alegarse algo similar, aunque no es tan obvio. Los diferentes casos paradigmáticos del concepto *silla* serían más bien *modelos* de sillas; lo que se entiende como un modelo cotidianamente, cuando alguien, por ejemplo, elige un modelo de silla para, juntamente con una mesa, amueblar el salón: compra una mesa y seis ejemplares de la misma silla-modelo.

Por razones de espacio, no podré ofrecer una réplica apropiada a ese problema. Me limitaré a sugerir, muy esquemáticamente, una posible línea de respuesta, que quizá muchos lectores de Wittgenstein habrán anticipado ya. La problemática de los parecidos de familia y los conceptos cúmulo se ilustra claramente apelando a términos como 'juego' y 'silla', y utilizando como casos particulares de juegos o de sillas esas entidades (fútbol, parchís; modelos específicos de sillas) que –según acabo de indicar– no son estrictamente particulares. Sin embargo, cabe suponer que desde el punto de vista de Wittgenstein la problemática reaparecería (si bien no tan patentemente) cuándo nos preguntáramos, por ejemplo, qué tienen en común cada partida de parchís particular, o cada una de las diferentes sillas concretas del mismo modelo. Todo ello remite al tema crucial subyacente: las cuestiones sobre qué es seguir una regla (en estos casos, las reglas sobre qué podría considerarse un juego, o –alternativamente– sobre qué podría considerarse una partida de parchís). El reto de la pregunta “¿qué tienen en común?” se plantea más fácilmente recurriendo a juegos diferentes como el tenis y el escondite que

recurriendo a diferentes partidos de tenis particulares. Análogamente, un seguimiento inapropiado pero concebible de una regla se ilustra mejor con la serie 1, 3, 5, 7, 9 seguida por el 12 (en lugar de por el 11) que mediante la serie 2, 2, 2, 2, 2, 2, 2 seguida por el 49 (en lugar de por el 2); pero Wittgenstein utiliza ambos tipos de ejemplos.¹³⁴

¹³⁴ Cf. *Investigaciones filosóficas*, §§ 143, 151, 214, 215.

"¿A qué juegan estos?" El enojo de Wittgenstein con la tradición filosófica¹³⁵

Javier Vilanova Arias

UCM. (vilanova@filos.ucm.es)

RESUMEN: En este trabajo se intenta replicar las objeciones del segundo Wittgenstein respecto a la posibilidad de una filosofía teórica. Para ello, se caracterizan dos problemas o argumentos que aparecen en las Investigaciones Filosóficas, el problema del marco y el problema de la auto referencia, y se ejemplifican en el contexto de la crítica al debate escepticismo-realismo de Sobre la Certeza. Tras proponer una solución para cada uno de los problemas se concluye defendiendo la propiedad de una filosofía no sólo teórica sino además crítica con respecto a nuestros juegos de lenguaje, y se defiende que la existencia de una filosofía tal es compatible con la concepción del lenguaje y el conocimiento de Wittgenstein.

ABSTRACT: This paper tries to reply to late Wittgenstein's arguments against the possibility of a theoretical philosophy. Two arguments from Wittgenstein are reconstructed and refuted: the frame problem and the self-reference problem. Finally, the paper shows that the existence of philosophical theories is compatible with the conception of language and knowledge of *Philosophical Investigations* and *On certainty*.

PALABRAS CLAVE: Wittgenstein, meta-filosofía, Investigaciones Filosóficas, Sobre la certeza, auto referencia.

¹³⁵ La realización de este trabajo ha contado con la financiación de los proyectos HUM2005-03439 y HUM2006-0495/FISO financiados por el Ministerio de Educación y Ciencia y co-financiados por el FEDER, así como con la otorgada por la Comunidad de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid al grupo de investigación 930174 ("Filosofía del lenguaje, de la naturaleza y de la ciencia").

KEY WORDS: Wittgenstein, Meta-philosophy, Philosophical investigations, On Certainty, self-reference.

1. Los problemas de una Filosofía Teórica.

Como todos sabemos, a Wittgenstein nunca le cayeron bien los filósofos. Y ello a pesar de que el desprecio en absoluto era recíproco, pues Wittgenstein, si bien sólo meramente soportado en las distancias cortas, fue ampliamente elogiado, aclamado y hasta venerado en vida. En buena medida, las raíces de esta aversión habría que buscarlas en la personalidad *sui generis* del austriaco, demasiado enfadado con el mundo y consigo mismo como para tender lazos perdurables de admiración o tan siquiera mutuo respeto¹³⁶. Pero no cabe duda de que, hay, también, motivos de índole meramente teórica, relativos a la incompatibilidad entre su concepción de la filosofía y los puntos de vista, teorías, argumentaciones y en general el discurso de los “otros” filósofos. Posiblemente, el punto álgido de este resentimiento se alcanza en los párrafos de las Investigaciones Filosóficas (especialmente del 103 al 138, aunque hay otros muchos diseminados a lo largo de la obra) dedicados ya no a criticar tesis concretas más o menos unánimemente mantenidas por la tradición filosófica, como ha venido haciendo desde el principio del libro, sino a mostrar que la Filosofía misma, en tanto que proyecto epistémico nacido en Grecia hace unos dos mil quinientos años, es un absurdo en sí mismo, cuando no una completa estafa.

En este trabajo se examinan críticamente las razones aducidas en las Investigaciones Filosóficas para concluir la imposibilidad de la filosofía como una actividad teórica (quedando reducida, en amargo contraste, a una actividad terapéutica). Para ello, procuraré dejar de lado la denuncia que se hace allí de los errores sistemáticamente cometidos por la tradición filosófica (sacar las palabras fuera de contexto, dejarse llevar por imágenes o metáforas del

¹³⁶ Es archi conocido el desprecio intelectual que Wittgenstein mostraba por los filósofos tanto de su entorno académico (la Universidad de Cambridge) como su entorno conceptual (la filosofía analítica), y del que ni siquiera se salvaban sus “ídolos de juventud” como Russell, Frege o Moore. La única persona que conservó el respeto de Wittgenstein durante toda la vida de éste fue Frank Ramsey, si bien solamente debido a que Ramsey tuvo la “suerte” de morir muy joven.

lenguaje natural, concentrarse sólo en un tipo de ejemplos, tener en cuenta sólo un aspecto o elemento del fenómeno, etc....), ya que considero que ellos no afectan al status epistémico de la Filosofía en sí sino únicamente a las teorías concretas presentadas por los filósofos que Wittgenstein toma como referencia. En vez de ello, me concentraré en los mentís que afectan a todo filósofo pasado, presente o futuro que pretenda formular “teorías”, exponer y defender tesis, o proporcionar explicaciones, y que incluiría al propio Wittgenstein si leyéramos las *Investigaciones Filosóficas* como si se estuviera enunciando una teoría del lenguaje (cosa que Wittgenstein no se cansa de negar una y otra vez). Como sabemos, la alternativa a esta Filosofía Teórica ofrecida en las Investigaciones es la de una actividad de índole eminentemente práctica y con un papel muy circunstancial, en la que el filósofo meramente se dedicaría a ayudar a las personas que lo necesitaran a resolver confusiones en torno al funcionamiento del lenguaje, presentándole diversos ejemplos claros del uso de las expresiones o reglas conflictivas.

En suma, discutiré la opinión de Wittgenstein de que no existen juegos de lenguaje filosóficos (y mucho menos “el juego filosófico”), con la excepción quizás de los juegos terapéuticos. Pienso que, para ser sistemático y no demasiado simplificador, podemos reducir los motivos del rechazo a los dos siguientes, que resultan de la ambición del filósofo de producir un discurso que sea respectivamente **nuevo** y sobre el **todo**:

Problema del marco: en su pretensión de ofrecer una visión nueva y radical de las cosas, el filósofo tradicional aspira a producir nuevas reglas, al margen de los juegos de lenguaje ya existentes; pero al hacer esto pierde el imprescindible referente constituido por las formas de vida y las prácticas lingüísticas consolidadas, con lo que su discurso carece de significado.

Problema de la auto referencia: el filósofo pretende ofrecer una teoría que explique el todo del lenguaje (y los elementos a él asociados: pensamiento, mundo, conocimiento...), pero al hacer esto el lenguaje pasa de ser medio de expresión a objeto de discurso, lo que termina produciendo un fragmento que se presenta como explicación del todo, lo cual es lógicamente (o si se quiere mereológicamente) imposible. Frente a este *impasse* no vale la salida de crear

un metalenguaje o colocar el discurso del filósofo “fuera” del lenguaje natural, ya que, como Wittgenstein no se cansa de repetir, no hay un afuera del lenguaje natural (§ 120, 121).

La naturaleza de ambos problemas resulta más fácil de entender cuando examinamos el intento fallido de definir un término filosófico. Cuando el filósofo da una definición de una palabra nueva, o una nueva definición de una palabra vieja, lo único que proporciona es una descripción de una regla. Como se sigue del argumento “sobre seguir una regla”, la regla por si sola es indeterminada y puede ser interpretada para dar cualquier respuesta en cualquier caso, por la que la definición es indeterminada. En el discurso cotidiano esta indeterminación se resuelve mediante (a) elementos contextuales y (b) la regularidad de uso tanto de la palabra como de otras afines, todo ello bajo el trasfondo de (c) las formas de vida. Pero ante la definición del filósofo carezco de tales instrumentos, ya que explícitamente el filósofo decide apartarse de (para poner en duda y eventualmente criticar) los usos cotidianos, con lo cual ni (a) tengo claro el contexto, ni (b) puedo acudir a otros usos previos de la palabra a partir de los cuales detectar aires de familia, ni (c) dispongo del trasfondo de las formas de vida a las que el filósofo violenta (problema del marco).

Ocurre, además, que el filósofo pretende definir conceptos que afectan al significado de todas las palabras del lenguaje natural, pero al hacer esto no sabemos cómo entender sus propios **definiens**. Supongamos que el filósofo nos da una definición de significado; “Significado es *tal y tal...*”. ¿Como debemos entender el significado de “tal y tal...”? No podemos tomar las palabras con su significado habitual, ya que según el filósofo en cuestión dicho significado es incorrecto o cuando menos poco claro. Pero tampoco podemos tomarlas todavía en el nuevo sentido, ya que esto todavía no ha sido definido (esta siéndolo). Un corolario desesperanzador es que no sólo el discurso del filósofo que pretende ir en contra del lenguaje cotidiano carece de sentido, sino también el de aquellos que pretenden describir o explicar éste. En efecto, si no entendemos las palabras del lenguaje natural, ¿cómo vamos a entender la

explicación del filósofo? De otra forma: ¿si no entendemos el significado de "significado", cómo vamos a entender el significado de su *definiens*? El caso paradigmático aquí es el Moore del que hablaremos en el siguiente apartado (problema de la auto referencia).

En los párrafos que siguen intentaré hacer ver que hay soluciones para ambos problemas, y, por lo tanto, que Wittgenstein yerra al considerarlos obstáculos insalvables. Un rasgo peculiar de mi argumentación será que utilizaré en todo momento la propia concepción del lenguaje de las *Investigaciones*, así como las consideraciones en torno al conocimiento y otras nociones epistémicas de *Sobre la Certeza*. Quedará así garantizado lo que afirmé anteriormente: que estos dos problemas son de naturaleza distinta al resto de objeciones que Wittgenstein hace a la tradición filosófica, ya que no son el resultado de una mala teorización, sino del propio intento de teorizar. Consecuentemente, no resulta viable responder al gambito de Wittgenstein intentando demostrar que la suya es una mala concepción del lenguaje (cosa, dicha sea de paso, que no creo), sino haciendo ver que la postulación de teorías sobre el lenguaje es consistente con su concepción del mismo.

2. Un ejemplo: el análisis filosófico de "yo sé".

Pienso que puede ser útil ejemplificar los dos problemas recordando el examen crítico que Wittgenstein hace en *Sobre la certeza* tanto a los argumentos escépticos como a las réplicas a las mismas construidas por G. E. Moore. Allí toma un especial protagonismo la acusación de un uso indebido del lenguaje. Los argumentos escépticos pretenden probar que no hay ningún enunciado verdadero del tipo "yo sé que p", alegando que, sean cuales sean nuestras justificaciones para creer que p, siempre hay dudas razonables sobre que p sea el caso. Moore replica mostrando ejemplos de enunciados para los cuales, según él, no hay posibilidad de duda razonable. Estos ejemplos son enunciados de sentido común ("el mundo existía antes de que yo hubiera nacido") o enunciados que en un contexto determinado sería imposible negar sin ir contra el sentido común ("esto es una mano". dicho respecto a su propia mano, que todos los presentes están viendo en este mismo momento). Así que

para Moore uno puede afirmar “Yo sé que aquí hay una mano” o “Yo sé que el mundo existía antes de que hubiera nacido” sin que nadie, el escéptico incluido, pueda poner en entredicho su certeza. Wittgenstein tuerce en la discusión con una salida inesperada: tanto el escéptico como Moore están equivocados. Y ello porque ni Moore ni los escépticos están usando la expresión “yo sé” de ninguna manera similar a los distintos usos que la expresión tiene en la vida cotidiana. El suyo es un uso especial, filosófico, razón por la cual se ve afectado de los problemas del marco y la auto referencia ya mencionados.

Para entender mejor esa crítica es conveniente que recordemos al menos las líneas maestras del análisis que en “Sobre la Certeza” se efectúa de las nociones epistemológicas¹³⁷. Para empezar, se distingue entre “saber que” y “tener certeza de que...”. Los enunciados de los que se tiene certeza son aquellos respecto a los cuales no cabe lugar para la duda (para los que no hay posibilidad lógica de duda); como tales no son confirmables ni revisables por evidencias, ni es posible dar razones o justificaciones para su creencia. Estos enunciados son precisamente los que constituyen el marco lingüístico en el que se plantean y resuelven todas las dudas, los que nos dan las reglas para los juegos de lenguaje. Pertenecen, pues, a la gramática o la “lógica” subyacente a los juegos de lenguaje. Por el contrario, los enunciados que son sabidos, sólo lo son después de que se haya planteado una duda en torno a su valor de verdad (una duda legítima en el juego del lenguaje, y pertinente en el contexto de discusión o de actuación actual) y se hayan obtenido evidencias o fundamentos suficientes para creer en ellos. Como tales, pues, los enunciados sabidos son

¹³⁷ Me apresuraré a aclarar, para evitar distracciones, que hay (al menos) tres flancos críticos abiertos contra Moore que se entrecruzan en Sobre la Certeza, de los cuales sólo el tercero realmente nos concierne (los otros dos pueden asimilarse a los errores típicos de la concepción tradicional del lenguaje):

(C1) Moore yerra al considerar que existe un significado atemporal, independiente del contexto y del propósito con que es proferida en cada ocasión, de frases como “esto es un árbol” o “sé que esto es un árbol”,

(C2) Moore yerra al considerar que expresiones como “yo sé que...” o “yo dudo que...” sirven para expresar estado mentales,

(C3) Moore yerra al considerar que en contextos filosóficos frases como “yo sé que esto es un árbol” pueden expresarse con el propósito de hacer informes o emitir juicios fácticos.

“movimientos” en los juegos de lenguaje constituidos por los enunciados sobre los que se tiene certeza, movimientos que a su vez son respuesta a previos movimientos de duda.

Enseguida se ve cuáles son, de acuerdo con Wittgenstein, los absurdos en los que cae el escéptico. Primero, porque al plantear una duda sobre el enunciado p que, según él, nunca podrá ser resuelta, se ha desviado completamente del uso cotidiano de la palabra: uno sólo plantea una duda como paso previo a la búsqueda de evidencias para resolverla. Pero el escéptico plantea su duda como una duda que nunca podrá ser resuelta. Por eso no podemos entender el enunciado “dudo que p ”, y por ello tampoco podemos entender el enunciado “yo no sé que p ” porque uno sólo profiere dicho enunciado tras un intento infructuoso de obtener evidencias a favor de p , y el escéptico no ha efectuado nunca tal intento. Así que no hay ningún marco, ningún juego del lenguaje desde el que entender sus preferencias (**problema del marco**).

Segundo, porque al afirmar que él duda de absolutamente todo cae en una serie de contradicciones. Para empezar, se olvida de que uno sólo puede plantear una duda en el marco de un juego de lenguaje, y que para poder participar en el juego de lenguaje uno ha de aceptar los enunciados gramaticales, los enunciados de los que se tiene certeza. Igualmente, cuando llega a la conclusión deseada de que él (o su contrincante el realista) no sabe nada, su preferencia nos deja completamente confundidos. Uno sólo hace la afirmación de que p cuando uno cree que p , y cree que tiene buenos fundamentos para creer que p ; es decir, sólo afirma “ p ” cuando está en condiciones de afirmar “yo sé que p ”. Así que cuando el escéptico afirma “yo no sé nada” podemos colegir de su preferencia que posee fundamentos para afirmar “yo sé que yo no sé nada”. ¿Pero qué fundamentos pueden ser esos, ya que de su afirmación se sigue que no hay fundamentos de tal tipo para ninguna proposición p ? Estamos ante una proposición que se anula a sí misma, como en la otra celebre proposición de Moore: “el gato está sobre la alfombra pero yo no lo creo”. Así que decir “yo no sé nada”, como decir “yo dudo todo” es una simple y llana contradicción (**problema de la auto referencia**).

Lo curioso de la argumentación de "Sobre la Certeza" es que se aplica también al contrincante del escéptico. Como acabo de decir, las palabras "yo sé que p" sólo pueden proferirse con sentido (salvo la excepción que se citará en el siguiente párrafo) en contextos en los que exista o haya existido recientemente alguna duda razonable en torno al valor de verdad de "p". En los ejemplos de Moore, "p" es sustituido por enunciados de sentido común, o transparentemente evidentes, como "aquí está mi mano" o "el mundo existía antes de que yo hubiera nacido". Pero, cuando "p" expresa un hecho sobre el que no es posible albergar ninguna duda, es un sin sentido decir que se sabe que p. En efecto, es sobre la aceptación de enunciados como los de Moore sobre la que planteamos nuestras dudas y resolvemos cuestiones sobre si sabemos o no sabemos algo. Así pues, decir "yo sé que p" es contradictorio, ya que la aceptación de p forma parte de los elementos que constituyen el significado de "yo dudo que ", y por lo tanto si es dudado p las palabras "yo dudo que..." dejan de tener sentido.

3. Las paradojas de la auto referencia.

Vayamos con el problema de la auto referencia. Como se ha visto, de acuerdo con Wittgenstein el error tanto del escéptico como el de Moore sería, en esencia el mismo. En los contextos cotidianos discutimos en torno a la verdad de enunciados concretos, por ejemplo, si está abierta la biblioteca, si la lógica de segundo orden es completa, o si había armas de destrucción masiva en Irak antes de la invasión estadounidense. Pero Moore y los escépticos discuten en torno a la verdad de unos enunciados muy especiales: enunciados en los que se afirma que sabemos cosas como las que acabo de indicar. En el fondo, lo que Moore quiere probar es que para algún enunciado p, él sabe que sabe p, y el escéptico, por su parte, probar que para todo enunciado p él sabe que no sabe que p. El enunciado del escéptico sería un absurdo, ya que, como hemos dicho, es contradictorio decir que se sabe que se duda de todo. Y el de Moore, en tanto que negación de un absurdo, sería también un absurdo. El problema está en la auto referencia del enunciado sobre el que discuten: uno de los

predicados que aparecen en el enunciado ("saber") se aplica al mismo enunciado.

En realidad, Wittgenstein no hace sino recoger una vieja línea de pensamiento que, por centrarnos en resultados que le eran próximos en el espacio y el tiempo, tiene algunos ilustres jalones en el Teorema de Gödel respecto a la noción de demostrabilidad, la Paradoja de Russell en la fundamentación de la teoría de conjuntos (una ontología al fin y al cabo), o la Paradoja del Mentiroso en la explicación de la verdad por parte de Tarski. En todos estos casos se consigue deducir una contradicción a partir de un discurso autoreferencial, de donde se concluye que la auto referencia vicia el discurso. El problema no está en los conceptos mismos ("oración verdadera", "formula demostrable" "pertenencia a un conjunto"...) sino en el hecho de que los predicados que los expresan pertenecen al mismo lenguaje al que se aplican dichos contextos, es decir, en la reflexividad. La diferencia (que es abismal) entre Wittgenstein y estos autores es que en las Investigaciones Filosóficas no está permitida la solución que Tarski, Russell y compañía adoptan: la solución de recurrir a un metalenguaje. Básicamente lo que estos autores hacen es eliminar los predicados problemáticos del lenguaje al que se aplican (lenguaje objeto), y definir un nuevo lenguaje (el metalenguaje) en el que se definen nuevos predicados que expresan los mismos conceptos de los viejos predicados, pero restringida su referencia al lenguaje objeto. Se consigue así escindir la referencia de los predicados del lenguaje al que pertenecen, lo que hace desaparecer la auto referencia. En efecto, Tarski traslada el predicado "verdadero en L" desde el lenguaje L a un metalenguaje ML donde da una definición no paradójica. Russell elimina el problema formulando en el metalenguaje (el inglés) de los *Principia Mathematica* una teoría (la Teoría de Tipos) que evita que aparezcan en el lenguaje objeto los enunciados paradójicos, y Gödel, después de todo, demuestra que la fórmula de Gödel es verdadera y que la lógica de los *Principia* es consistente desde fuera de los *Principia*. Pero la creación de estos metalenguajes no cabe, claro está, en las Investigaciones, ya que inmediatamente faltarían los elementos imprescindibles

para poder hablar de significado: regularidades previas, contextos, formas de vida.

Hagamos, pues, como Wittgenstein, y encaremos el fenómeno de la auto referencia sin salir del ámbito del lenguaje natural. ¿Por qué la auto referencia destruye el sentido? Bien, podríamos decir que cuando nos encontramos en una oración una palabra que tiene como referencia o parte de su referencia a sí misma nos vemos arrastrados a la siguiente insana rutina:

- (1) leemos la palabra,
- (2) a continuación examinamos su definición,
- (3) a continuación determinamos la referencia de la palabra a partir de la definición,
- (4) en ese momento descubrimos que la palabra está dentro de la referencia que queremos determinar, así que tenemos que volver al punto (1) para aplicar a la palabra lo que predica la oración y aquí pueden ocurrir dos cosas:
 - (5.1.) que al volver sobre el punto (1) no aparezca una contradicción, y lo que hagamos sea recorrer de nuevo los puntos (1) a (5.1.) en un bucle sin fin (esto pasaría por ejemplo al leer la oración “esta oración es verdadera” o “sé todas las proposiciones verdaderas”); éste sería el problema menos grave,
 - (5.2.) que al volver sobre el punto (2) aparezca una contradicción, como ocurre en los casos “cruzados” ejemplificados por la fórmula de Gödel, la paradoja de Russell, Grelling, ... ; éste sería el problema más grave.

Como se ve, el problema suscitado por la auto referencia depende de dos puntos:

- (a) detrás de cada palabra hay una definición que sirve de regla para determinar la referencia de la palabra (la definición de x nos da las condiciones necesarias y suficientes para que algo sea un x),
- (b) en las reglas no puede haber contradicciones.

Pero, claro está, ninguno de estos puntos se da en las Investigaciones, donde en vez de definiciones precisas sólo tenemos aires de familia y en vez de reglas con interpretación cerrada regularidades vagas. Así que desaparece el problema, si es que alguna vez existió. Pongamos como ejemplo la definición

de la palabra "palabra": siguiendo a Wittgenstein, uno proporciona algunos ejemplos paradigmáticos del uso de la palabra junto con una aclaración de cuales son las similitudes y diferencias que se entrecruzan en esos casos a los que desea asociar el uso de la palabra (esto no es óbice para que el filósofo además acompañe esto con un *definiens* que tiene la pinta de una definición cerrada, como el matemático acompaña sus explicaciones de definiciones que aparentemente son reglas cerradas a la interpretación: simplemente es un tipo de recurso de ese tipo específico de juego de lenguaje). A partir de ahí la palabra, a través del uso repetido que de él hace a continuación el filósofo así como de los usos pasados de otros filósofos, es asociada por nosotros a ciertos aires de familia (en los siguientes apartados veremos cómo, pues la cuestión de la regularidad de uso está ligada al problema del marco). Pero su significado es vago: en algún sentido "pequeño" y "pequeña" son la misma palabra pero en otro no, y en algún sentido "Llémosle" es una palabra, en otro dos, y en otro diferente tres. Y en este sentido somos capaces de detectar parecidos y diferencias también entre "palabra" y cosas como "lleemosle", "pequeño", "pequeña", etc... Pero aquí no se infringe ningún principio mereológico: no hay ninguna parte que incluye o supone el todo ("palabra" como parte del significado de "palabra"), sólo hay relaciones entre cosas particulares. Lo único que puede ocurrir, eventualmente y en algún contexto determinado en el que uno usa tales expresiones, es que se enrede con las reglas y termine confundido: por ejemplo si Juan me dice que él siempre miente y yo luego me pregunto si estaba mintiendo, o si Juan me dice que no sabe ninguna palabra de español en un perfecto español, etc... Pero, una vez más, esto no supone que la regla para usar la palabra esté mal (ni que el filósofo haya dado una mala definición) ya que, para Wittgenstein, la contradicción es sólo un síntoma de vaguedad, y lo único que debemos hacer, ante una de estas antinomias, es mostrar al confundido cómo se ha llegado a la contradicción (recordemos que para Wittgenstein la aparición de una contradicción no nos obliga a cambiar las reglas, mientras no aparezcan confusiones o éstas se hayan disuelto).

Esto mismo es lo que podría estar haciendo Moore, visto desde la perspectiva de los aires de familia. Cuando examina la gramática de la palabra "saber" en

esos usos tan peculiares que aparecen en los enunciados del tipo "sé que sé que p" o "afirmo que sé que p", estaría remontándose a otros usos, menos peculiares y más claros, de tales expresiones, para arrojar algo de luz respecto al uso que hace de él el escéptico. Moore detecta suficientes analogías entre la proferencia de "sé que p" (cuando "p" es un enunciado de sentido común) y otros usos aproblemáticos 4

Esto es más claro si cabe en el caso de Moore que en el caso de otros filósofos actuales que han defendido sus argumentos, porque Moore, al contrario de estos filósofos, nunca proporcionó una definición de "saber" o "afirmar" (y mucho menos una definición cerrada); sino que se limitó a señalar que el uso de "afirmo que sé que hay una mano" guardaba estrechos aires de familia con expresiones no problemáticas como "afirmo que hay una mano".

(4) El problema del marco.

Procedamos ahora con el problema del marco. Para empezar, recordemos que en "Sobre la certeza" se habla de un uso del lenguaje en el que es lícito afirmar el conocimiento de una proposición indudable. Éste es el caso en que alguien pretende ilustrar el uso de las palabras "yo sé" para enseñar a otra persona a usar tales palabras tomando un caso paradigmático de oración sobre la que se tiene certeza. Así, por ejemplo, el maestro puede decir delante del niño "yo sé que aquí está lloviendo, pero no sé si llueve en Zaragoza" para enseñarle a utilizar correctamente los verbos epistémicos. Muy próximo a este uso se encontraría su uso filosófico: dentro de la función terapéutica que Wittgenstein le asigna, el filósofo podría hacer tales afirmaciones en un intento de aclarar el sentido de "yo sé" a quienes hayan cometido equívocos en su empleo o sean víctimas de alguna confusión en torno al funcionamiento de los juegos lingüísticos, es decir, como parte de su actividad terapéutica. Así pues, resulta que sí hay un uso filosófico de la expresión "yo sé que..." tal que se puede aplicar a enunciados para los que se tiene certeza dando lugar a proferencias con sentido. Sin embargo, éste no es el uso que se hace de tales frases en los argumentos de Moore, ya que en ellos las frases son aseveradas y utilizadas como premisas y/o conclusiones en argumentos presuntamente con valor

cognoscitivo y no meramente pedagógico. Tal cosa ocurre por ejemplo en "Certainty" del hecho de que sabe que hay una mano física Moore infiere el hecho de que sabe que existe un mundo externo a su mente, o en "A Defence of Common Sense" donde del hecho de que sabe enunciados del sentido común Moore alcanza la conclusión de que sabe cosas sin saber cómo. Diagnóstico final: Moore usa expresiones como "yo sé que..." aplicadas a proposiciones de las que se tiene certeza con un propósito ni pedagógico ni terapéutico, sino factual o cognoscitivo, por lo tanto, Moore dice sin sentidos¹³⁸.

Como vemos, pues, un punto clave en la acusación de Wittgenstein es que no hay ningún contexto cotidiano (dejando aparte los usos pedagógico y terapéutico) en el que tenga sentido proferir "Sé que p" o "Sabemos que p" si no se ha planteado antes ninguna duda razonable respecto al valor de verdad de p. A continuación quiero defender que sí existen situaciones en las que ocurre tal cosa. Este tipo de casos podemos encontrarlos en contextos de discurso científico pero también en contextos de argumentación cotidianos, en los cuales la proferencia de "Sé que p" sirve para introducir un dato relevante en la argumentación o exposición en curso, un dato distinto, claro está, del que introduciría la proferencia de p a secas. Una ilustración de esta clase de situaciones nos la proporciona Thompson Clarke ("The Legacy of Skepticism", *The Journal of Philosophy*, 1972): un fisiólogo que da una conferencia sobre anomalías mentales comienza su plática diciendo: "cada uno de nosotros como personas normales sabe que ahora está consciente, ni durmiendo ni alucinando, que existe un mundo público real...".

Quisiera resaltar cuatro hechos con respecto al ejemplo de Clarke, hechos que son compartidos en los usos que hace Moore de "Sé que p":

(i) La contribución de "sabemos que p" en el contexto de la conversación no podría llevarse a cabo con p (el dato relevante no es p, sino que sabemos p).

¹³⁸ Esta misma crítica ya había sido efectuada por Norman Malcolm en "Defending Common Sense", *Philosophical Review* 58, 1949, y en *Thought and Knowledge*, Cornell U.P., Ithaca-London, 1977. Malcolm 1977 enumera una serie de usos de la expresión "Yo sé" en distintos contextos (para declarar competencia, para indicar que se ha comprobado algo, para expresar certeza subjetiva, para proveer de confianza, para expresar acuerdo...), que aunque no exhaustiva sí se supone lo suficientemente representativa, ninguno de los cuales puede ser asimilado al que hace Moore. La conclusión es que no hay ningún uso de las palabras "yo sé" que pueda adscribirse al uso filosófico que de él hace Moore y consecuentemente no hay ningún especial "propósito" que pueda dotar de sentido a la proferencia de Sa.

Esto deja claro que el papel de “yo sé que ” o “sabemos que” no es meramente enfático o retórico.

(ii) p es algo sobre lo que ningún miembro del auditorio guarda la mínima duda, algo evidente para todos y para lo que sería inútil mostrar o requerir evidencias.

(iii) Claramente, el uso que se hace de “Sabemos que p ” no es pedagógico ni terapéutico, no se trata de ilustrar, mostrar o explicar la gramática de la expresión. Se trata de un juicio fáctico, un informe o descripción.

(iv) La preferencia de “Sabemos que p ” tiene un valor cognoscitivo claro, si bien distinto al de la introducción de conocimientos nuevos (todo el mundo en el auditorio sabe tanto p como S_p). Este valor cognoscitivo viene dado por el uso de S_a como premisa de argumentos posteriores, o como dato a tener en cuenta en la exposición (aunque Clarke no desarrolla el ejemplo, podemos especular que el orador concluirá cosas como “hay importantes diferencias entre lo que sabemos las personas sanas y lo que saben los enfermos mentales”).

Si tenemos en cuenta estos cuatro hechos a la vez, resulta claro que al menos en el caso de Clarke estamos ante un contraejemplo a la tesis de Wittgenstein de que no hay preferencias con sentido de “Sé que p ” fuera de los usos pedagógico o terapéutico. Resta por ver si las preferencias de Moore están en ese grupo.

¿Existe alguna diferencia significativa entre el ejemplo de Clarke y los casos de Moore, que pueda llenar el trecho entre las preferencias con sentido y el absurdo? Bien, por lo que a mí respecta, sólo soy capaz de detectar una diferencia relevante: en el ejemplo de Clarke no ha surgido previamente ninguna duda entre los hablantes sobre el valor de verdad de p , mientras que los ejemplos de Moore surgen como respuesta a las dudas planteadas por los escépticos en torno a los enunciados de sentido común. Nos reencontramos, de este modo, con el núcleo de la crítica de Wittgenstein: poner en duda cosas como de las que tenemos certeza constituye un absurdo, y el empeño en resolver una duda absurda es, por extensión, una empresa absurda. Desde

luego, estoy de acuerdo que en la mayoría de los contextos cotidianos, no filosóficos, es un absurdo plantear la duda de un enunciado de sentido común (salvo en alguna circunstancia muy excepcional como las que Moore, Wittgenstein y Malcolm citan, como la de la persona recién operada bajo los efectos de la anestesia que se pregunta si “eso” es su mano, o en circunstancias históricas “de crisis” como las que se mencionan en el párrafo siguiente), pero queda por ver si ocurre lo mismo en contextos de reflexión filosófica. Así que vamos a pasar a la cuestión que, a mi entender, está en el fondo de todo esto: ¿existe un contexto filosófico?, ¿existen regularidades de uso a las que pueda recurrir el filósofo para hacerse inteligible?

(5) El contexto filosófico.

¿Cómo se construye el contexto filosófico? ¿De dónde obtiene el filósofo esos elementos imprescindibles para la inteligibilidad: la regularidad, el vínculo con las formas de vida, los puntos de referencia que da la situación en que se hace la preferencia?

Hay, me parece dos vías, mediante las cuales el filósofo puede obtener tales preciados factores. El primero es buscando comparaciones con situaciones **reales** (o que podrían ser reales) que guarden algún aire de familia con aquella que a él le preocupan. Los usos de las palabras “saber”, “creer”, “dudar” que aparecen en la siguiente lista podrían servir de referencia para Moore:

- el ejemplo de Clarke 1972 ya visto,
- Galileo dudando que la tierra fuera el centro del universo,
- el matemático John Nash, quien llegó a ser consciente de sus delirios paranoicos (antes de darse cuenta de ello percibía X, creía X y no sabía X, después percibía X, no creía X y sabía que no X),
- tanto Juan como yo creemos que mañana va a llover, pero yo lo creo porque he leído la predicción meteorológica y él porque lo ha soñado; al día siguiente llueve pero aunque yo lo sabía Juan no,
- nosotros sabemos que la tierra no es plana, y sabemos que en el pasado la gente creía saber que la tierra era plana.

El segundo, sobre el que me gustaría insistir ahora, es recurrir al uso que de las palabras en cuestión han hecho filósofos pasados. En efecto, al contrario de lo que Wittgenstein parece pensar, el discurso de un filósofo nunca surge *ex nihilo*. Cualquier filósofo parte de una tradición histórica que le proporciona un arsenal de creencias, nociones, usos y discursos previos a partir de los cuales puede dotar de sentido a sus propias palabras. La filosofía no es ninguna neófita, sino que es casi tan vieja como el lenguaje natural, y las palabras y *dicta* filosóficas tienen una larga historia de usos y regularidades. Palabras como "ontología", "transcendental" o "conciencia" poseen un mucho más amplio historial de uso que palabras como "albúmina", "inflación" o "software". Sólo así se explica que podamos entender hoy en día la alambicada oratoria de *Sein und Zeit* o las crípticas cavilaciones del *Tractatus*. Que cada autor introduzca modificaciones en las reglas para usar las palabras, dando lugar a nuevos juegos de lenguaje, no quiere decir que los viejos dejen de ser tenidos en cuenta, sino que constituyen el marco que dota de regularidad y contexto a los nuevos juegos. Para ello no es ningún impedimento que el filósofo nuevo hable en contra del viejo. Lo que éste dijo e hizo continúa siendo un referente. Y es que, visto desde este punto de vista, lo que hizo Hegel respecto a Kant no se diferencia mucho de lo que hizo la primera persona que introdujo el saque de esquina en el fútbol, y lo que hizo Kant respecto a los juegos que venían jugando sus predecesores no es sustancialmente distinto de lo que hizo Darrow cuando combinó las reglas de la oca, el casino y las simulaciones de bolsa para crear el monopoly. Lo mismo ocurre con los usos filosóficos de las palabras "saber", "creer", "dudar". Cada filósofo introduce desviaciones con respecto al uso de filósofos precedentes, pero sigue manteniéndose un aire de familia suficiente entre los nuevos usos y los usos pasados como para que seamos capaces de comprenderle. Lo mismo ocurre con algunos términos relacionados específicos de los filósofos sobre los que, al día de hoy, cualquier filósofo puede utilizar en presencia de sus colegas sin que haya mayores problemas de comprensión: conocimiento a priori, creencia de re, duda metódica...

Además, tampoco es cierto que los juegos filosóficos discurran al margen de los otros juegos de lenguaje y las formas de vida compartidas. La mejor prueba

de esto es que los filósofos han sido escuchados, entendidos y hasta seguidos por los no filósofos en multitud de momentos. Para no aburrir, citaré tan solo al movimiento ilustrado y la revolución francesa, Karl Marx y los regimenes comunistas, o la influencia de Nietzsche en el arte y la literatura del siglo XX: la filosofía forma parte de nuestro lenguaje y los juegos filosóficos están imbricados con los otros juegos de lenguaje.

Esta última consideración apunta al que, desde mi punto de vista, puede ser el error de partida de Wittgenstein. Y es que, una y otra vez, Wittgenstein se empeña en colocar al filósofo y su trabajo al margen de las formas de vida. Así que la cuestión final es: ¿qué función cumple el juego de lenguaje filosófico en nuestras formas de vida? Para el caso epistémico: ¿tienen relación tienen las dudas escépticas con mis formas de vida? ¿Tiene alguna consecuencia sobre ellas aceptar la respuesta de Moore distinta de la que tendría aceptar la respuesta escéptica? Desde los planteamientos de Wittgenstein, teniendo en cuenta el papel restringido que le asigna a la filosofía, la respuesta es claramente negativa. Si la única tarea del filósofo es ayudar a otros hablantes a entender y participar en nuestros juegos de lenguajes, la cuestión planteada por el escéptico es sólo un incordio, el resultado de un comportamiento patológico o malintencionado, que no se resuelve entablando un intercambio argumentativo o emprendiendo una investigación filosófica (como tampoco se resuelven así los problemas del esquizofrénico, o del anómico cultural).

Pero, bajo mi punto de vista, esta es una concepción demasiado estrecha de la filosofía. Tradicionalmente la Filosofía ha desempeñado y desempeña, además de una función clarificatoria y, si se quiere, pedagógica, una función crítica. Crítica respecto a nuestras formas de vida, y crítica respecto a nuestros juegos de lenguaje. Ergo, es competencia del filósofo examinar nuestro marco lingüístico, evaluar su propiedad, buscar contradicciones y huecos, y sugerir modificaciones. En especial, interesa al filósofo aquel fragmento del marco lingüístico que tiene que ver con los juegos de lenguaje que podríamos llamar epistémicos, juegos que tienen que ver con el empleo de la familia de expresiones "yo sé", "yo dudo", "él cree"... Y en la medida en que la pregunta del escéptico es una pregunta sobre la propiedad de nuestros juegos

epistémicos, es una pregunta que merece nuestra atención y que exige ser respondida.

Esta última respuesta suscitará, supongo, nuevas suspicacias por parte de aquellos que comparten la concepción de Wittgenstein respecto a tal función crítica de la Filosofía: ¿es lícita?, ¿es útil?, ¿es sensata? ¿es posible? Bien, creo que, en este momento, sólo puedo dar una respuesta que apele, como continuamente hace Wittgenstein, a la realidad de nuestras prácticas lingüísticas. La filosofía no se ejercita en un mundo supra-lunar aislado e inaccesible desde el mundo de la vida cotidiana. La filosofía es un juego de lenguaje más que pertenece a nuestro marco lingüístico, y han sido (o somos) los creadores de dichos marcos lingüísticos los que hemos introducido este peculiar juego que consiste en poner en cuestión los otros juegos y hasta a sí mismo. No sé si esta función crítica es buena o no (no sé tan siquiera si tales palabras caben aquí), lo único que sé es que forma parte de nuestro lenguaje, de nuestra manera de ser, de nuestra forma de vida.

Wittgenstein, el argumento del lenguaje privado y el problema de las otras mentes¹³⁹

David Pérez Chico
Universidad de Zaragoza
dcperez@unizar.es

1. Introducción: innovación y tradición en Wittgenstein

El contexto en el que se lee el presente trabajo está definido por las ideas de innovación y tradición en Wittgenstein. Tanto el argumento del lenguaje privado como el problema de las otras mentes cubren bastante bien el flanco de la tradición, pero ¿qué ocurre con el de la innovación? Para responder a esta pregunta necesito dar un brevísimo rodeo introductorio.

Una de las víctimas colaterales del consenso naturalista que acabó imponiéndose en el estudio de la mente durante la segunda mitad del siglo XX fue el problema de las otras mentes. Sin entrar en mayores detalles, creo que lo más relevante de la influencia wittgensteniana en este contexto es que se aceptó de manera casi unánime su crítica al carácter privado (en tanto opuesto a social o comunitario) de nuestra experiencia interna¹⁴⁰. Estas interpretaciones, junto con el conductismo lógico de Ryle, están emparentadas con trabajos como los de Smart, Lewis o Amstrong¹⁴¹, verdaderos impulsores de la teoría materialista de la mente que relegaron a un segundo o tercer plano de la agenda filosófica de

¹³⁹ El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación HUM2006-03848 (Programa Nacional).

¹⁴⁰ Cfr. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, §§256-7, 271 (IF en adelante).

¹⁴¹ Smart, J.J.C.: "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review*, 68, 1959, pp. 141-156; Lewis, D.: "An argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, 63, 1966, pp. 17-25; Amstrong, D., *A Materialist Theory of the Mind*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968.

aquel momento cualquier aspecto excesivamente mentalista en el estudio de la mente.

Ahora bien, en los últimos treinta años, una serie de trabajos han colocado sobre la mesa el problema de la conciencia¹⁴², o más exactamente de la conciencia fenoménica, el de la experiencia subjetiva o, dicho aún de otra manera, el de la naturaleza fenoménica de una parte importante de ciertos estados mentales, hasta el punto de algún autor se refiere a esta tendencia como un “nuevo dualismo”¹⁴³. Podemos simplificar bastante el panorama actual si lo limitamos a la concepción materialista por un lado y a la *misterianista* por otro¹⁴⁴. La primera intenta acomodar en su visión de la realidad una intuición aparentemente básica de la concepción que los seres humanos tenemos de nosotros mismos y la segunda estira muchísimo

¹⁴² Trabajos, por ejemplo, como los siguientes: Nagel, T.: “What it is like to be a bat?”, *Philosophical Review*, vol. 83, 1974, pp. 435-51 [trad. esp. “¿Cómo es ser un murciélago?”, en M. Ezcurdia y O. Hansberg (comps.), *La naturaleza de la experiencia*. Volumen I: *Sensaciones*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2003]; Block, N.: “Troubles with Functionalism”, en Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, Cambridge, MIT Press, 1980; Jackson: “Epiphenomenal qualia”, *Philosophical Quarterly*, 32, 1982, pp. 127-36 [trad. esp. “Qualia epifenoménicos”, en M. Ezcurdia y O. Hansberg (comps.), *La naturaleza de la experiencia*. Volumen I: *Sensaciones*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2003]; Levine, J., *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 1983; Searle, J., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, The MIT Press, 1992 [trad. esp. de Ll. M. Valdés Villanueva, *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996]; o Chalmers, D., *The Conscious mind*, Nueva York, Oxford University Press, 1996 [trad. esp. de J. A. Álvarez: *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*, Barcelona, Gedisa, 1999]. En cuanto al renacimiento del interés por el estudio de la conciencia en filosofía queda plasmado, además de en las numerosas publicaciones individuales, en la publicación de Block, N., Flanagan, O. y Güzelde, G. (eds), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 1997, una voluminosa antología de trabajos clásicos sobre la conciencia.

¹⁴³ Perry, J., *Knowledge, Possibility, and Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 2001, capítulo 1.

¹⁴⁴ Término empleado por Owen Flanagan para describir a quienes suscriben la clase de argumentos que, según los materialistas, convierten a la conciencia en un aspecto misterioso de nuestra mente ya que defienden algún tipo de subjetividad intrínseca asociada con una parte importante de nuestra vida mental, un *algo más* fenoménico que es imposible explicar en términos exclusivamente materialistas (Flanagan, O., *Science of the Mind*, Cambridge, MIT Press, 1990, p. xi). Los materialistas se esfuerzan por explicar la conciencia (y la vida mental en general) en términos estrictamente aceptables para una visión naturalista de la realidad. Defienden que la mayor parte de los procesos mentales son físicos y tan sólo una pequeña parte de los mismos son conscientes. Los misterianistas, por su parte, mantienen que una reducción de los aspectos fenoménicos al nivel físico de realización neuronal (o a algo aún más básico) tan sólo puede llevarse a cabo a costa de eliminar la especificidad de nuestro objeto de estudio.

uno de los principios básicos de nuestra concepción científica de la realidad: el de la clausura causal de lo físico.

De entre todos los argumentos que materialistas y misterianistas ofrecen para defender sus respectivas posturas, me interesa el que recientemente Daniel Dennett ha denominado "corazonada zombi"¹⁴⁵. Opino que argumentos como este nos permiten, por un lado, plantear nuevamente el problema de las otras mentes otorgando mayor relevancia a aspectos fenoménicos del mismo y, por otro, y con esto finalizo el rodeo y regreso a lo que pudiera tener de innovador el trabajo, me va a permitir proponer el argumento del lenguaje privado a la luz del debate actual sobre la naturaleza fenoménica de algunos estados mentales. La innovación, por tanto, será más o menos radical dependiendo de si lo que decimos es que el argumento del lenguaje privado propone una respuesta al problema ontológico de las otras mentes, de si todo lo que decimos es que es posible hacer una lectura en clave ontológica del argumento del lenguaje privado, o de si el lenguaje privado arroja algún tipo de luz a este debate entre misterianistas y materialistas. La primera opción parece insostenible, aunque, aún en el peor de los casos, este tipo de ejercicios anacrónicos debería obligarnos a revisar las razones que tenemos para decir en qué sentido Wittgenstein es, por ejemplo, anti-esencialista; la segunda depende en mayor o menor medida de una labor exegética que apenas he esbozado aquí; y la tercera es la que motivó en primer lugar este trabajo.

Es cierto que la fuerza de los argumentos como el de la corazonada zombi ha puesto en jaque a algunas concepciones materialistas de la mente demasiado satisfechas de serlo. Concepciones que amparadas por el naturalismo de nuestra concepción científica de la realidad han fiado la solución de los problemas de naturaleza fenoménica a futuros desarrollos de la

¹⁴⁵ Dennett, D., *Sweet dreams. Philosophical obstacles to a science of consciousness*, Cambridge, MIT Press, 2005 [trad. esp., *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Buenos Aires, Katz, 2006].

ciencia. Por su parte, los misterianistas han hecho que esta clase de problemas vuelvan a ser puestos sobre la mesa. Creo que ésta es su mayor virtud, pero no es menos cierto que en algunos casos constituyen el extremo opuesto de las concepciones materialistas demasiado complacientes, pues proponer la irreductibilidad de la mente sin más debería ser igualmente insatisfactorio para un filósofo. Pues bien, éste es precisamente el contexto en el que creo que Wittgenstein tiene aún algo importante que decirnos: los numerosos diálogos que de manera más o menos melodramática marcan el tono de muchas partes de las *Investigaciones filosóficas* indican que Wittgenstein era perfectamente consciente de lo naturales que pueden ser esta clase de dudas filosóficas y las respetó mucho más de lo que la recepción más ortodoxa de su obra ha querido dar a entender. Esta consideración es deudora de la lectura que Stanley Cavell ha hecho de las *Investigaciones*, si bien nuestro contexto le es bastante ajeno¹⁴⁶.

Siguiendo con Wittgenstein, lo que se conoce como argumento del lenguaje privado es una enmienda a la totalidad dirigida contra una concepción de lo mental heredera de la tradición cartesiana y contra algunos de sus supuestos básicos, en especial el de la incorregibilidad del conocimiento que tenemos de nuestros propios estados mentales propiciado, a su vez, por el acceso directo a los mismos que experimentamos y que nadie más puede tener. El objetivo principal del argumento es la noción de privado que está en juego cuando se atribuye a nuestros estados mentales. A partir de esta noción y de un hecho natural y evidente como es que los seres

¹⁴⁶ Cfr. Cavell, S., *Reivindicaciones de la razón*, Madrid, Síntesis, 2003, en especial la cuarta parte. La lectura que hace Cavell del problema de las otras mentes se basa en su percepción de que las posturas dogmáticas y escépticas comparten al menos un supuesto o una ambición que las convierte en las dos caras de la misma moneda: pensar que el conocimiento de las otras mentes y el de la propia mente tienen que ser idénticos. La discusión de Cavell en torno a este supuesto compartido y al del mito de lo interno, tiene como resultado que el problema de las otras mentes es antes que nada un problema de auto conocimiento (en el problema de -conocer y expresar- mi propia mente y de reconocer a los otros, que tienen mente).

humanos estamos (físicamente) separados los unos de los otros, un filósofo escéptico puede plantear el problema de las otras mentes, convirtiendo esta separación, primero, en una limitación epistemológica y, en última instancia, en una separación metafísica Y esta es una posibilidad cuya relevancia filosófica Wittgenstein no ignora ni desdeña.

A partir de estas observaciones preliminares [1], el trabajo progresa de la siguiente manera: Presento el problema de las otras mentes a partir de los supuestos básicos de la concepción egocéntrica [2]; me hago eco muy brevemente de las interpretaciones tradicionales del argumento del lenguaje privado aplicadas principalmente al problema epistemológico de las otras mentes, dejando claro que nos interesa más la crítica a la noción de 'privado' cuando se refiere a los estados mentales de cada cual, que a la de lenguaje (privado) [3]; defenderé la pertinencia de un problema causado por la naturaleza fenoménica de algunos estados mentales a partir de la situación creada por argumentos como el de la corazonada zombi y que el argumento del lenguaje privado es aplicable también en este caso [4]; por último avanzaré una tentativa de solución inspirada en las observaciones wittgenstenianas cuya importancia estriba en que tiene cabida para la naturaleza fenoménica de los estados mentales sin necesidad de convertirlos en un misterio.

2. El problema de las otras mentes.

En circunstancias normales interactuamos con otras personas de quienes pensamos que no sólo son como nosotros en apariencia física y en comportamiento, sino también en su vida mental. Y cuando realizamos afirmaciones sobre sus estados mentales (sentimientos, estados de ánimo, pensamientos, sensaciones, etc.) por lo general la idea que nos hacemos de los mismos tiene su origen en la experiencia y el conocimiento que tenemos de nuestros propios

estados mentales. No obstante, si, en tanto filósofos, dedicamos un minuto de nuestro tiempo a pensar en qué basamos la supuesta certeza con la que atribuimos estados mentales a las demás personas, podríamos encontrar con que las razones para ello no son tan buenas como creíamos (o simplemente dábamos por supuesto), por ejemplo, porque los supuestos sobre los que se sustenta esta manera de pensar no son neutrales, sino que forman parte de una concepción metafísica de gran raigambre. Más concretamente, se dan cita en este contexto, por un lado, una cierta concepción ontológica-epistemológica de nuestros estados mentales que, como decíamos arriba, es heredera directa de la concepción cartesiana de la mente que escinde al yo de sus estados mentales; aunque también, por otro lado, un hecho empírico palmario: la separación física que hace que sea imposible observar los estados mentales ajenos de una manera similar a la que observamos los propios (esto es, introspeccionándolos).

Juntando ambas observaciones, el filósofo escéptico “descubre” que no podemos llegar a conocer (con certeza) los estados mentales de los otros, dando lugar con ello al problema epistemológico de las otras mentes. Estrechamente relacionado con el problema epistemológico tenemos el problema conceptual de las otras mentes: de qué manera podemos llegar a imaginarnos a formarnos un concepto de la vida mental de los otros. Wittgenstein es uno de los autores que mayor atención ha prestado a este segundo problema. Pero su argumento del lenguaje privado critica a los dos indistintamente y, en cualquier caso, están tan estrechamente relacionados que no es fácil discernir cuál de ellos surge primero y, resuelto uno, parece que el otro le seguiría casi inmediatamente.

Existe una tercera posibilidad ajena al sentido común y que a estas alturas muy pocos tienen en cuenta: ¿cómo podemos estar seguros de que los otros tienen estados mentales como los nuestros? La pregunta y el problema pueden parecer espurios, pero en el caso

de que los dos problemas anteriores no reciban una solución adecuada éste sería, cuando menos, lógicamente concebible. Y lo que quiero poner sobre la mesa es que la nueva situación propiciada por el interés que un número creciente de autores vienen mostrando desde hace un par de décadas por la naturaleza fenoménica de una parte importante de nuestra mente, tiene como consecuencia que este tercer problema vuelva a ser relevante: el escéptico podría hacer un nuevo movimiento que convierta su descubrimiento en algo más que una limitación epistemológica si afirma que aún cuando pudiésemos acercarnos tanto al cerebro de los otros como para observar sus procesos en un nivel elemental (punto en el que el problema deja de ser empírico), siempre quedará algo fuera de las explicaciones reduccionistas materialistas, algo que la observación desde el punto de vista de la tercera persona no puede alcanzar porque no es posible *tener*, ni *estar* en el mismo estado mental que el otro. En realidad, lo que estos nuevos argumentos brindan al escéptico es la oportunidad de dar una nueva vuelta de tuerca al carácter privado de nuestros estados mentales. Lo que habrá que ver si es tanto como para convertirlos en un misterio metafísico.

3. El argumento del lenguaje privado y el problema epistemológico de las otras mentes.

Con el argumento del lenguaje privado, Wittgenstein se opone de manera frontal a la concepción egocéntrica y al misterio o mito de lo interno como algo privado y exclusivo que resulta de la misma. Aunque es difícil detectar *un* argumento, la estrategia de Wittgenstein bien podría ser, como da a entender Anthony Kenny, un *modus tollens*: si la concepción egocéntrica entraña un lenguaje privado y éste es falso, entonces también lo será la primera¹⁴⁷. Y el lenguaje privado sería un lenguaje que una persona se habría dado a sí mismo sin encomendarse a nadie ni a nada que no fuera su propia

¹⁴⁷ Cfr. Kenny, A., *Wittgenstein*. Madrid, Alianza, 1995, p. 160.

experiencia interna. Por lo tanto, privado no únicamente porque pudiera ser un secreto, sino en un sentido más bien contrario a público. Un lenguaje, dice Wittgenstein, cuyas “palabras deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje”¹⁴⁸; “y podríamos llamar ‘lenguaje privado’ a los sonidos que ningún otro entiende pero yo ‘parezco entender’”¹⁴⁹. Observemos, que no se trata de que Wittgenstein niegue la existencia de algo interno, sino que se opone a un tipo determinado de mediación racional entre lo interno y lo externo. De hecho, una de las enseñanzas aquí de Wittgenstein es cómo se producen y se sustentan recíprocamente algunas falsas concepciones de lo interno y de lo externo. El escéptico asume que nuestros criterios ponen en relación el comportamiento con *algo más*, algo que no es visible para quienes están fuera, pero con lo que la persona en cuestión está directa e inmediatamente familiarizado.

En vista de lo anterior, es posible plantear el problema de las otras mentes a partir de la existencia de un lenguaje privado. Por ejemplo así: de existir un lenguaje privado sólo sabría a partir de mi experiencia subjetiva lo que es un estado mental (problema epistemológico) y, dado que lo mismo es cierto para los otros, no puedo saber a qué se refieren cuando sienten tal o cual cosa (problema conceptual)¹⁵⁰. Wittgenstein, cuando niega la existencia de un lenguaje privado, despliega todo un arsenal de críticas que afectan a la supuesta incorregibilidad del conocimiento que tenemos de nuestros estados, al ‘yo’ cartesiano y a cualquier relación criterial entre estados internos y comportamiento en términos de certeza; y con ello disuelve en primer lugar el problema epistemológico porque carece de sentido (Wittgenstein suprime la separación epistemológica entre nuestros estados mentales y los de los otros): si la pregunta es

¹⁴⁸ IF, §243.

¹⁴⁹ IF, §269.

¹⁵⁰ Cfr. IF, §§ 293, 272, 314 y 302.

si realmente constituye nuestra separación mutua una limitación epistémica, la respuesta de wittgenstein sería negativa, puesto que incluso reconociendo el descubrimiento del escéptico, como hace wittgenstein en sus *observaciones sobre filosofía de la psicología* cuando dice: “nunca podré saber lo que sucede en [el] interior [del otro], mientras que él siempre lo sabe” ¹⁵¹, lo que da a entender es que, puestos a conocer con certeza, no queda más remedio que reconocer que, en el caso de que efectivamente exista una posición desde la que sería posible tener semejante conocimiento, esa posición ya está ocupada por el otro cuya mente queremos conocer. en segundo lugar, wittgenstein, resuelve el problema conceptual eliminando la distancia entre una sensación y su expresión¹⁵²; y así, tenemos que ni la concepción cartesiana y sus supuestos metafísicos, ni el problema epistemológico de las otras mentes, por tanto, tienen sentido.

4. La corazonada zombi y el problema ontológico de las otras mentes.

El descubrimiento del escéptico, entonces, revela que al pedir certeza ninguna solución que le siga el juego será suficiente porque la mejor posición (la única) para alcanzar semejante conocimiento es la que ocupa el otro (el poseedor de los estados mentales objeto de conocimiento)¹⁵³. Reparemos en que al hacerlo, el filósofo escéptico admite, si es que alguna vez llegó a dudarlo, que el otro tiene mente, pero entonces el problema se convierte en el de cómo puedo estar seguro (si como hemos visto no es posible saberlo con certeza) de que el otro tiene una mente. Es decir, todos, el escéptico y Wittgenstein, asumen que detrás del comportamiento hay algo, pero a priori no tienen manera de saber qué es, o si es algo físico (aunque,

¹⁵¹ Wittgenstein, L., *Remarks on the Philosophy of Psychology* (2 vol.) [1946-1949; 1947-1948], Oxford, Basil Blackwell, I, 1980, §138.

¹⁵² Cfr. IF, §246.

¹⁵³ Cfr. CAVELL (2003), *op. cit.*

llevados por la concepción científica de la realidad, tendemos a suponer que sí) o de otra manera, si es natural o artificial (pues es concebible que esa misma ciencia desarrolle el artificio idéntico molécula a molécula con un cerebro, por ejemplo), no sabríamos, en definitiva, si el otro es realmente otra persona o, pongamos por caso, un autómatas o un zombi. Y esto abre la puerta al problema ontológico de las otras mentes o, tal y como hemos preferido denominarlo aquí, al problema suscitado por la naturaleza fenoménica de ciertos estados mentales alimentado, entre otros, por argumentos como la mencionada *corazonada zombi*. El escéptico ya se habría encargado de enfatizar que a pesar de lo mucho que la tecnología nos permita adentrarnos en el cerebro del otro, nunca podremos tener sus estados mentales de la misma manera como los tiene él. Wittgenstein es perfectamente consciente de este ascenso ontológico: “¡Hablamos de procesos y estados naturales y dejamos indeterminada su naturaleza! [...] justamente con ello nos hemos atado a un determinado modo de considerar las cosas”¹⁵⁴. Cuando Wittgenstein niega nuestras afirmaciones de conocimiento y las referencias a los procesos y estados mentales no niega la existencia última de estos, sino una determinada manera de pensar sobre ellos que no tiene en cuenta la relevancia del problema fenoménico. Es por ello que creo que es posible interpretar el argumento del lenguaje privado de una manera que respete tanto la aceptada clausura causal de lo físico, como la especificidad de nuestra experiencia subjetiva sin dejar de admitir que dicha experiencia es un hecho positivo de la realidad¹⁵⁵.

Lo anterior es importante porque ambas observaciones han sido situadas en primera línea de los debates sobre la mente entre materialistas y misterianistas a partir de la aparición de argumentos como el de los zombis que lo que hacen es llamar la atención sobre la

¹⁵⁴ IF, §308

¹⁵⁵ “Pues *así* es como aparecen las polémicas entre idealistas, solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite.” (IF, §404).

irreductibilidad e intrinsecabilidad de la naturaleza fenoménica de una parte importante de la mente. Una polémica de la que, retrospectivamente, se haría eco Wittgenstein: “‘Mientras le hablaba, yo no sabía qué ocurría dentro de su cabeza.’ En tal caso no se piensa en procesos cerebrales [problema psicológico, es decir, los que en muchos casos explican las soluciones materialistas], sino en procesos del pensamiento [problema fenomenológico]”¹⁵⁶. “¿Es el hecho de que tengo conciencia un hecho de experiencia?”¹⁵⁷; “¿Pero acaso no puedo imaginarme que los hombres a mi alrededor son autómatas, no tienen ninguna conciencia, aun cuando su modo de actuar sea el mismo de siempre?”¹⁵⁸. Es decir, ¿de qué manera puedo estar seguro de que los demás no son autómatas, zombis o cualquier otro organismo idéntico a mí en apariencia y conducta pero carente de vida mental fenomenológica propia?

Parece, entonces, que los zombis de los filósofos, como lo expresa Dennett, han vuelto a poner sobre la mesa el problema de las otras mentes al sugerir que la conciencia fenoménica elude las maniobras reduccionistas de las concepciones materialistas. Los zombis, ya llegamos a ello, serían unos constructos teóricos que se postulan como seres (asumo sin más que física y funcionalmente¹⁵⁹) idénticos a los seres humanos con la salvedad de que carecen de conciencia. Por lo demás, su aspecto y su comportamiento son idénticos a lo de un ser humano. En su sentido tradicional, la corazonada zombi nos obliga a considerar (aunque sin comprometernos con ella a priori) la posibilidad de que la conciencia fenoménica no sobrevenga a fenómenos neurofisiológicos: si existiera un ser idéntico a mi molécula a molécula (en apariencia y conducta) pero que careciera de experiencia subjetiva, entonces podríamos afirmar que la experiencia

¹⁵⁶ IF, §427.

¹⁵⁷ IF, §418.

¹⁵⁸ IF, §420.

¹⁵⁹ Esta equiparación, no obstante, está lejos de ser trivial, pues la identidad física puede implicar a la funcional dependiendo de si la organización funcional de la que se trate es estrecha (*narrow*) o local y ahistórica o sincrónica, o no hacerlo en caso contrario.

subjetiva o fenomenológica es *intrínseca* a la mente humana. Ahora bien, al contrario que los autores que interpretan esta posibilidad como una incoherencia (Dennett), o como un nuevo dualismo (Perry), creo que Wittgenstein lo leería de una manera que expresa sin ambigüedad que la naturaleza fenoménica de nuestros estados mentales es una característica *específica y natural* suya. Para ello volveremos a una de los ejemplos más célebres que figuran en las secciones de las *Investigaciones* donde se desarrolla el argumento del lenguaje privado. Dice Wittgenstein:

"[...] supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos 'escarabajo'. Nadie puede mirar en la caja del otro y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de *su* escarabajo. —Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente.— ¿Pero y si ahora la palabra 'escarabajo' de estas personas tuviese un uso? —Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía. —No, se puede 'cortar por lo sano' por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere"¹⁶⁰.

Podemos leerlo de la siguiente manera: lo importante no es la especificidad del estado mental del otro, sino que el otro (tiene, experimenta, siente, manifiesta) está en *un* estado mental (el que sea). O que el estado mental del otro no es relevante de una manera especial por ser *el* estado mental de otro, sino en todo caso por ser *un* estado mental humano. Entonces, la pregunta sería esta otra: ¿puede salvar Wittgenstein el escollo que según los materialistas representa la corazonada zombi? Es decir, ¿puede resolver la existencia de eso que habría dentro de la caja sin convertirlo en algo misterioso? Llegados a este punto recupero mi afirmación inicial según la cual es posible interpretar la corazonada zombi a partir de Wittgenstein de una manera que no contradice la clausura física de la realidad y que al mismo tiempo respeta una intuición tan arraigada

¹⁶⁰ IF, §293.

como es que la conciencia fenoménica es un hecho positivo de nuestra realidad. Así, Wittgenstein dice:

“‘Otro no puede tener mis dolores.’ —¿Qué son *mis* dolores? ¿Qué cuenta aquí como criterio de identidad? Considera lo que hace posible, en el caso de objetos físicos, hablar de ‘dos exactamente iguales’. Por ejemplo, decir: ‘Esta silla no es la misma que viste ayer aquí, pero es una exactamente igual’.

Hasta donde tenga *sentido* decir que mi dolor es el mismo que el suyo, hasta ahí podremos también tener ambos el mismo dolor”¹⁶¹.

Y lo que hace que tenga sentido decir que mi dolor es el mismo que el de otro es que se trata del dolor que aqueja a dos seres humanos. Dicho de otra manera, mis sensaciones (estados mentales) son intrínsecas, que es, tal y como hemos indicado, lo que quiere hacernos ver quien suscribe la corazonada zombi, pero no lo son de ninguna manera peculiar por el hecho de ser *mis* sensaciones, sino porque son sensaciones *humanas*. Esto descarta una posible solución por identidad numérica entre mis estados mentales y los del otro. Los rasgos fenoménicos no son *misteriosos* porque pertenezcan a un individuo particular, sino que lo que tienen de misterioso se explica porque es un fenómeno evolutivo intrínseco del cerebro humano.

“¿Pero lo que tú dices no viene a ser que no hay, por ejemplo, ningún dolor sin *conducta de dolor*?’- Viene a ser esto: sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes”¹⁶².

5. Conclusión

Defender la intrinsecabilidad de los estados mentales *humanos* no implica, a diferencia de aquellos que esgrimen la corazonada zombi, la negación de que pudiera existir cualquier otro sistema funcional (vivo o artificial) que bien pudiera desarrollar una conciencia como

¹⁶¹ IF, §253.

¹⁶² IF, §281. Cfr. IF, §§283, 344, 359 y 360 dejan la puerta abierta a la posibilidad de que nos confundamos con zombis; pero no con piedras IF, §390.

parte de su historia natural¹⁶³. El problema de las otras mentes es un problema de naturaleza fenoménica, pero de una fenomenología humana. Y en este trabajo he querido mostrar que las observaciones de Wittgenstein admiten una lectura según la cual el problema que nos ocupa no es, exclusivamente, un problema empírico o psicológico, sino que se fundamenta en la posibilidad lógica de argumentos como los de la corazonada zombi. Una corazonada que nos recuerda el peligro que representan las concepciones reduccionistas de la mente, esto es, que en mitad de nuestras investigaciones desaparece precisamente el fenómeno que queremos estudiar. Por el contrario, lo que las observaciones de Wittgenstein destacan es que nuestra convicción (la de cada uno) de que tenemos una conciencia fenoménica ligada a nuestro cerebro (con su historia evolutiva, etc.) incluye de manera muy esencial que otros seres orgánicamente iguales con una historia natural semejante también la tienen.

¹⁶³ La diferencia con los misterianistas en este punto es que no pretendo decir con ello que otros organismos (animales o funcionales, vivos o artificiales) no puedan llegar a mostrar rasgos fenoménicos, sino únicamente que la conciencia que nos preocupa a nosotros es la conciencia fenoménica *humana*.

Wittgenstein: el Yo y el señalar

Ricardo Gutiérrez Aguilar
CSIC-Universidad de Murcia
megaloprepeia@hotmail.com)

"La expresión de la cara me hiere más que las expresiones de la lengua"

(Hazlitt, W. *On the pleasure of hating*¹⁶⁴)

1. Lo que refiere¹⁶⁵

Expresiones como "mi brazo", "mi cabeza", "yo" (o "mi"), "Ricardo Gutiérrez", "éste", "él", "aquí", "mi mente", "tener", "describir", "reconocer a alguien", "nombrar" algo o a alguien, "ver", "doler", "señalar"...son estructuras gramaticales caracterizadas por configurarse alrededor del acto del lenguaje considerado más fundamental, que se ha dado en llamar *referir*. Esta afirmación descansa sobre el supuesto de que en el acto básico del lenguaje como instrumento comunicativo (el uso referencial del mismo, es decir, el que "toca" la realidad en algún punto), cuando un individuo emplea una palabra del vocabulario instanciado en la comunidad de hablantes *consigue* vincular –casi con carácter de necesidad- una *etiqueta* (*label*) con un objeto del mundo¹⁶⁶. Las expresiones del

¹⁶⁴ "The expresión of the face wounds me more than the expressions of the tongue" (Hazlitt, W. "On the pleasure of Hating" en *On the pleasure of Hating*. Penguin Books. Great Ideas. London, 2004. p.112)

¹⁶⁵ Dice Wittgenstein que su motivación estriba en efectuar un ejercicio de clarificación conceptual, una investigación "gramatical" que acabe con la *justificación* del uso que de la palabra en cuestión tenemos, esto es, lo que acarreamos sin crítica inadvertidamente. En ese sentido el problema filosófico está encaminado hacia una terapéutica del lenguaje y un desvelamiento de determinadas "afirmaciones metafísicas" (Wittgenstein, L. *Cuadernos azul y marrón*. Prefacio de Rush Rhees. Madrid, Tecnos. 1984. p.100)

¹⁶⁶ *Ibid.* p.103. Al hilo de esto, y relacionado con el propio Wittgenstein, podría citarse el llamado *mito del museo* de Quine y su crítica a las *significaciones* como hipostasiadas. A pesar de esto se distanciará

principio, tomadas de modo casual, parecen indicar cada una por separado –y, algunas en grupo- *objetos* al alcance de las mismas que pueden pasar a “ocupar” el hueco significativo que representa el significado para el significante: *significar* una parte del cuerpo, significar-me a mí de dos modos distintos (o con dos nombres si así se quiere ver¹⁶⁷), *significar* un lugar del espacio común accesible por mecanismos epistémicos comunes a todos los hablantes (donde se encuentran todos los objetos a los que se puede aludir intersubjetivamente), *significar* una parte del mundo que no es accesible por mecanismos epistémicos comunes a todos los hablantes; pretenden ser *modos* extensionales de catalogar objetos, y parece irremediable el que el significado de una palabra tenga parte importante en el hecho de dirigir la atención *a algo*. El llamado *componente intensional* sería la otra baza con que se construye la variedad de expresiones anterior, pues cómo hemos indicado al hacer notar a *qué* refieren hemos podido descubrir un número menor de significaciones de las que el número de expresiones iniciales hacían prever. Efectivamente, una inspección pormenorizada de cada una de ellas las sitúa nombrando –refiriendo, significando- un conjunto de objetos aparentes –la *extensión* o dominio- de cada partícula o enunciado, y varias maneras de indicarlos –varios *sentidos*¹⁶⁸–

Si quiere verse así, podríamos decir que, la costumbre nos ha conducido a asociar a todo objeto del lenguaje categoremático (los componentes principales a articular por las partículas conectivas, sincategoremáticas) una doble faz conformada –empleando la terminología fregeana- por *lo denotado* y *lo connotado*. De esta manera, el acto de nombrar, que parece consistir en situar un objeto

del Wittgenstein de las *Investigaciones* en que aún cree posible compaginar el aparato lógico y una teoría conductista del significado (*vid.* Quine, W.O. “Acerca de lo que hay” en Quine, W. O. *Desde un punto de vista lógico*. Ediciones Orbis. Barcelona, 1984)

¹⁶⁷ Anscombe, G.E.M. “The First Person”, en Cassam, Q. (ed.) *Self-Knowledge*. Oxford Readings in Philosophy. Oxford University Press, 1994. p.142.

¹⁶⁸ The “way of being given” of an object. (Anscombe, G.E.M. *Op.cit.* p.145)

entre sujetos, se alcanzaría siempre que fuera posible la evitación de la ambigüedad y, la *univocidad*¹⁶⁹.

Wittgenstein diría a este respecto que lo que hago en realidad es *moldear*¹⁷⁰ objetos del lenguaje sobre objetos del mundo, lo cual viene a querer decir que –consciente o no– el hablante es el que modela, activamente, y que la referencia y el sentido de cualesquiera expresiones del lenguaje significativo deben buscar su legitimidad en el cómo se efectúan estas actividades. Podemos sentirnos “inclinados a olvidar que lo que da significado a una palabra es *únicamente* el uso peculiar de la palabra”¹⁷¹. “El uso de la palabra *en la práctica* es su significado”¹⁷²

2. A qué refiere

Si esto es así, parece correcto inferir que del análisis de las primeras expresiones se puede obtener una idea aproximada de los significados a que se asocian normalmente, los que aquellas representan, y, la investigación se vuelve conceptual en el momento en que de ello se colige a su vez con qué objetos nos estamos comprometiendo, el compromiso o *implicación ontológica* en que se sustenta ese uso. El “análisis gramatical” ha de conducirnos de lo epistémico de una actividad a su posible *importancia* en el mundo¹⁷³, esto es, a decidir si tiene derecho a pensarse en ese significado como vinculado a un objeto entre objetos: con referencia¹⁷⁴.

¹⁶⁹ “De esta forma, nosotros creemos a veces que hemos puesto nombre a algo cuando hacemos el gesto de señalar y pronunciamos palabras como ‘esto es...’ (la fórmula de la definición ostensiva)” (Wittgenstein, L. *Op.cit.* p.103). Hay que poner el acento en la expresión ‘creemos’. Realmente podemos llegar a pensar, ingenuamente, que hemos *bautizado* un objeto conectando indisolublemente un nombre con él, que ese nombre lo ha de representar en adelante y, que el objeto reclamará y *remitirá* a ese mismo nombre. Nombrar, no es sino un señalar *sin posibilidad de error*. A este respecto dice Anscombe de la pretensión del ‘nombrar’ aporofemáticamente que es aquella en la que “Getting hold of the wrong object is excluded [Hacerse con el objeto equivocado *está* excluido]” (Anscombe, G.E.M. *Op.cit.* p.59)

¹⁷⁰ Wittgenstein, L. *Cuadernos azul y marrón*. Prefacio de Rush Rhees. Madrid, Tecnos. 1984. p. 104.

¹⁷¹ *Ibid.* El subrayado es mío.

¹⁷² *Ibid.* El subrayado es mío.

¹⁷³ Cf. con “According to the *Tractatus* the essential nature of propositions is to be pictures of reality (4.01) [De acuerdo con el *Tractatus*, la naturaleza esencial de las proposiciones es la de ser figuras de la realidad]” (Malcolm, N. *Wittgenstein: nothing is hidden*. Basil Blackwell. Oxford, 1988. p.133)

¹⁷⁴ La *posición eliminativista* del yo a que va a conducirnos el análisis wittgensteiniano es heredera de las consideraciones de Hume. Una radicalización, sí, pero quizás el motivo del extremo es que en el esquema de trabajo de Wittgenstein estaba tan sólo descubrir las implicaciones del uso de determinada expresión, lo cual había de conllevar indefectiblemente una tesis ontológica; tesis que no había problema

La idea es que habría una conexión entre el sentido de una de estas expresiones y su verificación, de modo que "si no puedo verificar nunca el sentido de una proposición completamente, entonces no puedo haber significado nada con la proposición misma"¹⁷⁵. Debo preguntarme entonces, ¿puedo haber querido significar algo con las expresiones citadas y no haberlo conseguido en algún caso?

Parece que éstas pueden ser separadas en cuanto a su acto de "nombrar" fundamental-estamos explorando primero el indicio de que todas signifiquen de acuerdo con el criterio de verificación enunciado- como refiriendo a un lugar del *espacio común* accesible para todo individuo que *use* la expresión, o bien, refiriendo a un espacio tan sólo accesible para mí. Así, son expresiones –y usos- del primer tipo "describir", "señalar", "reconocer a alguien", "nombrar", los distintos tipos de demostrativos (tanto pronombres personales como impersonales), "mi brazo", "mi cabeza", "Ricardo Gutiérrez"...mientras que son del segundo grupo aquellas *referidas especialmente* ("mi mente", "ver", "doler", el "yo" personal), una noción, ésta última, que lleva aparejado el que sólo aquél que las enuncia tiene la autoridad para verificar estas preferencias mediante su comparación con los estados mentales y experiencias internas de él mismo. El concepto de autoridad epistémica sería, en este caso, aplicable sólo circunstancialmente al espacio común, de manera análoga, ya que la señalada es la 'máxima' autoridad epistémica, pero, por definición estaría excluido.¹⁷⁶ Resaltarían, aún así, algunas de ellas como formando otros grupos más específicos que diríamos presentan sus propios matices: parece que junto a las referencias

en asumir puesto que no se esperaba. La intención en Hume va por delante. Como señala Strawson en *Individuos*, -y Hume mismo- hay una decepción como en aquél que no encuentra lo que andaba buscando: el *cómo* estaba buscando no le condujo a lo que pensaba que encontraría (Cf. con *supra* nota anterior)

¹⁷⁵ "If I can never verify the sense of a proposition completely, then I cannot have meant anything by the proposition either [Si no puedo verificar jamás el sentido de una proposición completamente, entonces no puedo haber querido decir nada con ella]" (Malcolm, N. *Op.cit.* p.134)

¹⁷⁶ *vid. supra* nota número 5 de éste ensayo.

especiales recién citadas hay determinadas referencias de acceso común pero que consideramos más “cerca” de lo propio del acceso restringido de la primera persona; “mi brazo”, “mi cabeza” o “Ricardo Gutiérrez” son tan objetos del mundo como “esto”, “aquí”, “él”¹⁷⁷ pero aseguraríamos que hay una relación especial entre lo que nombran y lo que uno nombra como experiencia interna.¹⁷⁸ En ese caso tendría –parece ser– dos formas de nombrarme a *mí* y a lo que pertenece a este *mi*, del todo diferentes.¹⁷⁹

¿Es esto cierto? En ese caso, ¿cómo puede tener el “nombrar” estos dos usos tan peculiares? En realidad si esto se afirma lo que se viene a afirmar es que la univocidad del nombrar no se vulnera porque haya dos ámbitos de la realidad puesto que su *mitología* demuestra que es la misma actividad apuntada a dos tipos de acceso presentes en cada sujeto que nombra. Todo su *uso* esta igualado, no hay dos usos si lo tomamos bajo la tesis verificacionista, y, eso viene a querer decir que todo es un *uso como objeto*. Bajo este prisma “Ricardo Gutiérrez siente dolor” y “Yo soy Ricardo Gutiérrez y yo siento dolor” se verificarían de la misma manera. Si yo digo que alguien siente dolor es como si estuviera viendo su *comportamiento* desde el punto de vista del dolor (sé que se siente cuando algo duele y análogamente lo traspongo a ese significado¹⁸⁰). Nos queda la duda

¹⁷⁷ De ahí que se pueda decir que “La diferencia entre las proposiciones ‘yo tengo dolor’ y ‘él tiene dolor’...” no son las de “‘L.W. tiene dolor’ y Smith tiene dolor’”. (Wittgenstein, L. *Op.cit.* p.103)

¹⁷⁸ *vid.* Wittgenstein, L. *Op.cit.* p.104 ; Anscombe, G.E.M. *Op.cit.* pp.153-154 ; Malcolm, N. “Whether ‘I’ is a referring expression” en *Wittgensteinian Themes: essays 1978-1989*. Editor: Georg Henrik von Wright. Ithaca and London: Cornell University Press, 1995. pp.24-25.

¹⁷⁹ El problema de los *dos nombres* se muestra fabulísticamente en el ensayo de Anscombe bajo la forma del *nombre público* –B a Z– y el supuesto *nombre privado* –A–. El argumento pasa por cumplir las condiciones comunes en que se “usaría” A como *nombre* (y como nombre de un supuesto ego) y demostrar que un nombre tal no colma las pretensiones de exclusividad de ‘yo’ como nombre: se trataría de un nombre “igual para todos”, sería *posible el error* en el nombrar al divisar el de otro individuo por error...(Anscombe, G.E.M. “The First Person”, en CASSAM, Q. (ed.) *Self-Knowledge*. Oxford Readings in Philosophy. Oxford University Press, 1994. pp.143-144)

¹⁸⁰ Igualmente, se *aprende* a ‘tener dolor’ como uso del lenguaje: “244. ¿Cómo se *refieren* las palabras a las sensaciones? –En eso no parece haber problema alguno; ¿pues no hablamos cotidianamente de sensaciones y las nombramos? ¿Pero cómo se establece la conexión del nombre con lo nombrado? La pregunta es la misma que ésta: ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra “dolor”. Aquí hay una posibilidad: las palabras conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita: luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor.

de si resultaría coherente con nuestras prácticas decir que 'Yo siento dolor' significa que si comparo la proposición con la realidad se volverá verdadera, en cuyo caso debo estar en posición de comparar la proposición con el hecho, cosa que en ningún caso se nos presenta mejor –al parecer– que en el de *nuestro* dolor¹⁸¹. Esto, como puede verse, tiene visos de ser un *sinsentido*: el supuesto implica "el reconocimiento de una persona concreta, y en estos casos existe la posibilidad de error, o como debería expresarse mejor: se ha tenido en cuenta la posibilidad de un error."¹⁸² "...if one does compare it with reality, then it would seem that one could *make a mistake*, just as one can make a mistake in measuring the width of a rug. It would follow that one could think oneself to be in pain but not know it. Both consequences seem absurd."¹⁸³ "Yet we are inclined to think that 'I' is the word each one uses in speaking of himself" explains what 'I' names, or explains 'I' as a "referring expression". It cannot do so if 'He speaks of himself' is compatible with ignorance and we are using the reflexive pronoun, in both cases, in the *ordinary way*"¹⁸⁴

3. Lo que no refiere

"Vemos, pues que, en los casos en los que se usa "yo" como sujeto, no lo usamos porque reconozcamos a una persona particular por sus características corporales; y esto crea la ilusión de que

"¿Dices, pues, que la palabra 'dolor' significa realmente el gritar?" –Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe." (Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. secc. 244. Ed. Crítica. Barcelona, 2002. p.219) *vid.* Malcolm, N. *Wittgenstein: nothing is hidden*. Basil Blackwell. Oxford, 1988. p.137.

¹⁸¹ *Ibid.* pp.135-136.

¹⁸² Wittgenstein, L. *Cuadernos azul y marrón*. Prefacio de Rush Rhees. Madrid, Tecnos. 1984. p.101. Quién dice "una persona concreta" dice un objeto del mundo. Recordemos que en el posible acto ostensivo de definición o del nombrar una cosa podemos llegar a pensar que "creemos a veces que hemos puesto nombre a algo cuando hacemos el gesto de señalar y pronunciamos palabras como 'esto es...' (...) "(*Ibid.* p.103) pensando que "cuando señalamos y el otro 'solamente conoce aquello a lo que estamos señalando' " (*Ibid.* p.104) salvamos todo posible fallo en la ostensión, todo posible error.

¹⁸³ Malcolm, N. *Wittgenstein: nothing is hidden*. Basil Blackwell. Oxford, 1988. p.135; Malcolm, N. "Whether 'I' is a referring expression" en *Wittgensteinian Themes: essays 1978-1989*. Editor: Georg Henrik von Wright. Ithaca and London: Cornell University Press, 1995. p. 21.

¹⁸⁴ Anscombe, G.E.M. *Op.cit.* p.142 ; Cuenta a este respecto –como caso extremo– Anscombe (*Ibid.* p.158) el suceso que narra James en sus *Principios de Psicología*. 'Baldy' reconocía los hechos sucedidos, los vivía como propios, pero desconocía que era él el, Baldy, el protagonista de los mismos: tenía conciencia pero no *autoconciencia*. Empleo el cuento de James al hilo de mi exposición y de lo expuesto por Wittgenstein ya que Anscombe lo enlaza con una tesis más fuerte de *autoconciencia* que sería motivo de una discusión más larga.

nosotros utilizamos la palabra para referirnos a algo incorpóreo que, sin embargo, tiene su sede en el cuerpo.”¹⁸⁵ El uso de la palabra ha *moldeado* su significación esperando ver “por el otro lado” de la misma una referencia del mismo tipo de las que tendrían esas hipotéticas frutas con sus etiquetas inequívocas. Tanto da si la etiqueta nombra una cosa –“an enduring thing of ‘perfect identity and simplicity’ [algo persistente en su ‘perfecta identidad y simplicidad’]” – como a una *reunión numéricamente idéntica* de cosas – “a collection or ‘bundle’ of perceptions [una colección o ‘haz’ de percepciones]” –¹⁸⁶. La única solución a esta aporía es, en este caso, romper con la suposición de que sólo hay un uso para aquellas expresiones, que es lo mismo que decir que *no hay una manera única* en la que el lenguaje funciona¹⁸⁷, lo cual es un añadido al *Tractatus* ya que no una colisión –cómo veremos-. Al ‘uso con respecto a objetos’ hay que añadir un *uso con respecto a sujetos*¹⁸⁸ que encontraría su significación especialmente en la primera persona del singular. Un tal uso en ese caso debería salvar la posibilidad de equivocar la significación y “dar con nuestras palabras” en el objeto erróneo, fallar la referencia. Esta última proposición es sólo parcialmente cierta: la salvaguarda de la significación correcta puede concebirse sin la referencia a un objeto. El uso como sujeto tendría la peculiaridad de que, tomada la referencia en un sentido lato y no sustancial, en las oraciones en primera persona ‘yo’ significaría ‘el sujeto’, pero éste no es una cosa¹⁸⁹, con lo que incluso la partícula lógica que es el sujeto de una oración deja de tener su sentido usual, ya que no está en lugar de nada ni nada va a ligar su variable. No hay *reemplazamiento* de una expresión por “una sensación primitiva”

¹⁸⁵ Wittgenstein, L. *Cuadernos azul y marrón*. Prefacio de Rush Rhees. Madrid, Tecnos. 1984. p.104.

¹⁸⁶ Malcolm, N. “Whether ‘I’ is a referring expression” en *Wittgensteinian Themes: essays 1978-1989*. Editor: Georg Henrik von Wright. Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.p.17

¹⁸⁷ Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. secc. 304. Ed. Crítica. Barcelona, 2002. p.249.

¹⁸⁸ Wittgenstein, L. *Cuadernos azul y marrón*. Prefacio de Rush Rhees. Madrid, Tecnos. 1984. p.100.

¹⁸⁹ Malcolm, N. *Wittgensteinian Themes*. p.23. La solución del problema es en ese caso que “ ‘I’ is neither a name nor another kind of expression whose logical role is to make reference, *at all* [‘Yo’ no es ni un nombre ni ningún otro tipo de expresión cuya función lógica sea hacer referencia, *de ningún modo*]” (Anscombe, G.E.M. *Op.cit.* p.60)

como la de “tener dolor”¹⁹⁰ porque no hay nada que reemplazar, *nothing is hidden*, y, como en la fabulación del término “señalar”, tenemos que distinguir entre aquellos casos en que señalamos en una dirección a “un objeto físico” –ese brazo, ese chichón, este que es Ricardo Gutiérrez como *aquél* que es Norman Malcolm- y aquellos en que se señala más bien a uno “internamente similar”¹⁹¹ – yo estoy aquí, yo veo esto-, en cuyo caso, simplemente, no estamos señalando¹⁹². Así no se señala, y en aquellos términos en los que el señalar no se usa *como se debe* entonces no se puede señalar a nada. A este punto se puede comprender dónde ha quedado el dilema humeano respecto del ‘yo’. No hay necesidad de aceptar elementos extraños para resolverlo y, superada la *sustancialidad cartesiana* con Hume, retocada la posibilidad del sentido de “fijar” (*señalar*) contenidos experienciales con independencia del mundo, espantada la posibilidad de la ‘conexión necesaria’ entre experiencias¹⁹³ Wittgenstein afronta junto a Hume la posibilidad de que no haya tal sujeto de experiencias: ¿cómo distinguir una de las experiencias como poseyendo a las demás?

Queda una primeriza opción, la del *solipsismo*, que Wittgenstein puede hacer coherente con la experiencia tenida.

En todo caso, los enunciados en los que empleamos la fraseología del *señalar/describir* tienen una estructura *visual* que, cuanto menos –dice Wittgenstein-, hace “esencial” que yo señale o

¹⁹⁰ *vid.* nota *supra* número 16 en la página 4.

¹⁹¹ Wittgenstein, L. *Cuadernos azul y marrón*. Prefacio de Rush Rhees. Madrid, Tecnos. 1984. p.105.

¹⁹² “Cuando tiene sentido decir: ‘Yo veo esto’, o ‘esto es visto’, señalando a lo que veo, también tiene sentido decir: ‘Yo veo esto’, o ‘esto es visto’, señalando algo que *no* veo. Cuando hacía mi enunciado (...) yo señalaba, pero privé al señalar de su sentido conectando inseparablemente aquello que señala y aquello a lo que se señala. Construí un reloj con todas sus ruedas, etc. y al final fijé la esfera a la aguja y la hice dar vueltas con ella.” (*Ibid.*p.106) Planea en este texto, como ejemplo del tono general del tema del *Cuaderno azul*, el ‘espectro’ del *solipsismo*. La idea clave es la de lo artificioso del ‘señalar *inseparablemente*’, que se torna además redundante. El solipsista pretende resaltar su punto de vista como *absoluto* con respecto al de los demás. Su error estaría, dicho muy brevemente, en *dar sustancia* a ese ‘los demás’, *hacer* más puntos de vista dónde sus premisas presumen que sólo hay uno ¿para que la diferencia en ese caso? I can’t get hold of the wrong object *at all*.

¹⁹³ Éste fantasma ya lo reconoció Hume, de ahí su desasosiego. Podríamos encontrar en Wittgenstein el rumor de su aquiescencia en este punto a lo largo de todas las *Investigaciones* y también en el presente texto: el argumento por *analogía* en el triángulo y el moldeado de los datos sensoriales traen a la memoria los motivos de la crítica del *Treatise*.

describa hacia cosas que veo o, que al menos tienen la posibilidad inmediata de ser compartidas ante la vista (Se puede, no obstante, entender un 'señalar' que indica un sonido o uno que "indica mi frente con los ojos cerrados") Cuando yo *indico*, sin embargo, hago referencia "a una cosa como opuesta a otra", una cosa en el campo visual que *no es* la otra. No puedo *hacer el sentido* a mi gusto y pretender que sigue significando de la misma manera, cosa que se ve en el caso de nuestro *elusivo* 'yo' cuando tratamos de llegar a él a través de la vinculación que establece el señalar entre un objeto y otro: "hablando toscamente, este modo de señalar viene a ser lo mismo que, por ejemplo, apuntar mirando por encima del cañón de un arma"¹⁹⁴. Pero, se trata de un *error categorial* –aunque de los teóricamente interesantes– cuando una persona capaz de usar conceptos "puede asignar dichos conceptos a tipos lógicos distintos de aquellos a los que pertenecen"¹⁹⁵. Así, la gramática de las palabras que describen fenómenos mentales –las pertenecientes a ese hipotético espacio privado no accesible– corre el riesgo de adquirir más que modelados, deformaciones. La persona que grita o gesticula suele ser *indefectiblemente* aquella a la que aplicamos el término: 'doler'. Realmente cabe en nuestras concepciones el pensar que el "lugar" del dolor esté en el cuerpo de otra persona y, podríamos –también cabe esto– equivocarnos –en realidad gritaba porque, imaginemos un poco más, estaba eufórico–, a pesar de lo cual seríamos de la opinión de que el acompañar el decir de 'yo siento dolor' con un gesto indicativo de mi dedo –modelar "el uso de la palabra 'yo' sobre el del demostrativo 'esta persona' o 'él'"¹⁹⁶– sería, amén de superfluo, extraño, *redundante* en la medida en que

¹⁹⁴ Y sigue: "...Podemos señalar así y decir: 'Esta es la dirección en la que veo mi imagen en el espejo'. Se puede usar también una expresión como 'la apariencia, o dato sensorial, de mi dedo señala al dato sensorial del árbol' y otras similares."(Wittgenstein, L. *Cuadernos azul y marrón*. Prefacio de Rush Rhees. Madrid, Tecnos. 1984. p.105)

¹⁹⁵ Ryle, G. *El concepto de lo mental* Ed. Paidós. Buenos Aires. p.20.

¹⁹⁶ Malcolm, N. *Wittgenstein: nothing is hidden*. p.144.

creemos haber explicado un posible 'yo siento dolores' con un 'yo los tengo'.¹⁹⁷

De la misma manera no puedo pretender que la frase 'yo estoy aquí' tiene sentido para mí: yo no puedo ni siquiera pensar que tiene sentido señalar "aquello que *en mi gramática* no tiene vecino".¹⁹⁸ El 'aquí' sólo puede ser un *aquí* en el espacio visual, su uso en el sentido en que se encuentra en la frase 'yo estoy aquí' se asimila al mismo que cumple el 'yo' en nuestra digresión del presente apartado y al de la propia proposición; 'yo' y 'aquí' son sinónimos denotativos del lugar desde dónde se emiten, un lugar *accesible* para aquellos que lo están buscando (" 'yo estoy aquí' tiene que atraer la atención hacia un lugar del espacio común") o bien uno para el que no es necesaria indicación orientativa ninguna ("Hablando toscamente, es el ojo geométrico", *la posibilidad de referencia* de todos los lugares que, absolutizada, se torna solipsismo).

"La destrucción de estas nociones nos ayuda a apreciar la analogía que Wittgenstein saca entre estas oraciones en primera persona y, las expresiones comportamentales, no verbales, de sensación, esperanza, miedo, expectación, intención. Ninguna de ellas es, o puede ser, 'comparada con los hechos', por la persona que las expresa. *Sin embargo*, ambos tipos son informativos para los demás. Ambos tipos proveen a los demás con bases para conclusiones y predicciones sobre la persona que las *expresa*."¹⁹⁹ En el momento en que notamos que nos sería posible eliminar el 'yo' de 'yo estoy aquí', de 'yo tengo dolor', hemos dado el salto para admitir que la expresión verbal del dolor y la expresión mediante el lamento son similares...²⁰⁰. Ambas expresiones cumplirían el papel que el *lógico* imaginario que postula Anscombe exige a las proposiciones

¹⁹⁷ Wittgenstein, L. *Cuadernos azul y marrón*. Prefacio de Rush Rhees. Madrid, Tecnos. 1984. p.102.

¹⁹⁸ *Ibid.* p.106. El subrayado es mío.

¹⁹⁹ Malcolm, N. *Wittgensteinian Themes*. pp.147-148.

²⁰⁰ Wittgenstein, L. *Cuadernos azul y marrón*. p.103. Cf. con Malcolm, N. *Ibid.* pp. 149 y ss.

verdaderas con el 'yo' como sujeto²⁰¹: una *luz verde parpadeante* indica que hemos acertado con la referencia. El lamento y la expresión de dolor tienen la misma orientación, hacer que la luz verde se encienda, sólo que en este caso la expresión es el indicador luminoso, entenderla ya funciona como baliza.

Me queda, no obstante, una intuición siguiendo lo anterior que no sé si llega a crítica: a lo largo de la exposición del *Cuaderno azul*, Wittgenstein se enfrenta a la jungla de expresiones y las 'ordena' en torno a los conceptos recién explicados, pero a diferencia de los artículos leídos anterior y posteriormente jamás se lee en sus páginas el enfrentamiento más decisivo que puede tenerse en esta controversia, en principio, de palabras. *¿Dónde queda la expresión 'Yo soy Ludwig Wittgenstein'?* Repasando el texto la he buscado y, de paso, colocado todas las demás proposiciones en ambos platos de la balanza. Ni rastro de ella. Me cabe la tentación de resolverla con las tomas de posición –con lo expuesto, una opción tal sólo se me presenta como un acto de fe más que el resultado de un argumento– de Anscombe y Malcolm²⁰², pero desconozco si esta salida sería tomada por Wittgenstein.

Basándonos en lo dicho, la proposición tendría dos miembros principales en torno a la partícula copulativa. Podríamos decir en primer lugar que asentir a 'no es una proposición idéntica' es el caballo de batalla tanto de Nagel como de Anscombe. Tomado con precaución diríamos que 'Yo' y 'Wittgenstein' son aporismáticas bajo

²⁰¹ "...one who hears or reads a statement with 'I' as subject needs to know *whose* statement it is if he wants to know of whom the predicate holds if the statement is true. Now, this requirement could be *signalled* by flashing a green light, say, in connection with the predicate... [Alguien que escuche o lea la afirmación con 'yo' como sujeto necesita saber *de quién* es tal afirmación si quiere saber acerca de a quién representa el predicado si la afirmación es verdadera. En este caso, este requerimiento podría ser *señalizado* por medio del centelleo de una luz verde, por ejemplo, en conexión con el predicado...]" (Anscombe, G.E.M. "The First Person" *Op.cit.* p.151). Los subrayados son míos.

²⁰² "If I am right in my general thesis, there is an important consequence –namely, that 'I am E.A.' is after all not an identity proposition. It is connected with an identity proposition, namely, 'This thing here is E.A.'. But there is also the proposition 'I am this thing here' [Si estoy en lo cierto en lo que respecta a mi tesis general, hay una consecuencia importante –esto es, que 'Yo soy E.A.'- que no es después de todo una proposición de identidad. Está conectada con una proposición de identidad, es decir, 'Esto que hay aquí es E.A.'. Pero también tenemos la proposición 'Yo soy esto que hay aquí']" (Anscombe, G.E.M. *Op.cit.* p.155) ; Malcolm, N. *Wittgensteinian Themes.* p. 25.

el esquema y por separado, pero en la misma oración...¿tiene la oración un solo uso? ¿Puede haber oraciones ambiguas en su uso?¿El uso de esta oración es *otro* uso –uno muy especial-?¿Es otro epítome de ‘incoherencia’ al modo en que lo es ‘todas *mis* experiencias son tenidas por el cuerpo C’ de Strawson? Dejo estas preguntas al menos planteadas y espero poder aclarar su conveniencia o no una vez digamos las últimas palabras sobre el eliminativismo y su crítica...

Huelga de todos modos decir que, a la luz de la exposición hecha, un cuarto título para un cuarto apartado sobra en este ensayo, que, sin ‘hablarlo’ podemos elucubrar sobre el mismo, que podría contener los márgenes liminares de lo que se puede decir. *Eliminado* el ‘yo’ cartesiano, su *fantasma* queda junto al lenguaje límite de la tautología y la contradicción marcando el territorio de las *cosas* y sus *estados*.

"*Luego no tenemos idea alguna de esas cosas en ese sentido*"²⁰³

Es gibt keine Fliege in der Flasche...

²⁰³Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Apéndice. Ed. Tecnos. Clásicos del pensamiento, 47. Madrid, 1988. p.829.

B) PONENCIAS SELECCIONADAS

II. Wittgenstein y los filósofos

6. Julián Marrades: "¿Wittgenstein, aristotélico?".

7. Ángel Manuel Faerna: "Escepticismo y verdad en Wittgenstein y Santayana".

8. Elena Nájera: "Una aproximación schopenhaueriana al hacer filosófico de Wittgenstein".

9. Núria Sara Miras Boronat: "*Wittgensteins Weltbild*".

10. Carlos Ortiz de Landázuri: "Tradición e innovación en la configuración del mundo de la vida, según Wittgenstein (a través de P. Winch y Karl-Otto Apel)".

¿Wittgenstein, aristotélico?*

Julián Marrades
Dep. de Metafísica y Teoría del Conocimiento
Universitat de València

(1)

El problema que me propongo abordar es el siguiente: ¿cuál es el esquema explicativo conforme al cual Wittgenstein da cuenta de la naturaleza del significado y de su comprensión? Daré por sentado que la formulación del problema presupone una estructura discursiva dual: algo —el signo, la mente— que no posee determinada propiedad —el significado, la comprensión—, llega a tenerla. ¿En virtud de qué se produce este cambio? ¿Cómo se explica que el signo adquiera significado y que la mente llegue a entenderlo?

La filosofía griega clásica suministra dos grandes patrones explicativos para afrontar problemas como éste: el platónico, que explica el cambio por intermediación de una tercera entidad externamente relacionada con el sujeto del cambio, y el aristotélico, que concibe el sujeto como un todo complejo y explica el cambio en términos de un dinamismo inmanente a él. En el *Cuaderno azul*, Wittgenstein define su enfoque del problema del significado por contraste con el de Frege, cuya explicación, como suele reconocerse, se ajusta en términos generales al patrón platónico. Mi hipótesis es que la crítica de Wittgenstein a Frege en este punto, así como su solución alternativa, se atiene en lo fundamental al patrón aristotélico. Articular y razonar esta hipótesis es el motivo principal de este artículo, cuyo objetivo no es fijar relaciones de influencia entre Aristóteles y Wittgenstein, sino explorar eventuales analogías en la *forma lógica* en que plantean ciertos problemas. Mi interés se centra en esta cuestión: ¿Ver Wittgenstein *a través* de Aristóteles

* Este trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto “Cultura y civilización. El contexto intelectual del primer Wittgenstein” (HUM2005-04665/FISO) financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Investigación.

puede arrojar luz sobre el sentido y la función de ciertos conceptos (uso, juego de lenguaje, costumbre, etc.) que, teniendo un papel crucial en la filosofía madura de aquél, adolecen de cierta vaguedad?

Comenzaré con una sucinta reconstrucción de los diferentes modos en que Platón y Aristóteles plantean ese tipo de relación entre un particular y un universal que es, a fin de cuentas, la relación mente-pensamiento.

En el libro VI de la *República* (507d-509b) ofrece Platón una explicación de la estructura de las funciones racionales del alma por analogía con la visión. El aspecto de la analogía que quiero destacar es que, en ambos casos, el contacto entre sujeto y objeto se produce por medio de un tercer elemento: así como la luz hace ver al ojo los colores presentes en las cosas, así también la verdad hace entender a la mente lo que hay de inteligible en ellas. Puesto que la luz emana del sol y la verdad emana del bien, la analogía entre la visión y la comprensión intelectual se completa con una referencia de ambas operaciones a sus respectivas causas trascendentes: “Lo que en el ámbito inteligible es el bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve” (*Rep.* 508c).

Pero, ¿qué es lo que la idea del bien *ilumina* en la comprensión y el conocimiento? Ilumina la mente y la cosa, en tanto que en ellas se hallan presentes las formas o ideas. La metáfora de la ‘participación’ ilustra la presencia de las formas universales en las cosas particulares, mientras que el mito de la ‘preexistencia’ del alma en contacto con las formas antes de su unión con el cuerpo permite dar cuenta de la comprensión y del conocimiento como una ‘reminiscencia’. El conocimiento y la comprensión son concebidos a modo de una relación entre dos particulares —la mente y la cosa— en virtud de la relación que éstas guardan con un tercer elemento —la idea, el universal— que las trasciende, pero que se encuentra instanciada en ellas: en la mente como contenido objetivo de un ‘recuerdo’ y en la cosa como ‘participación’ de su realidad.

Es bien sabido que el objeto principal de la crítica de Aristóteles a la explicación platónica lo constituye la trascendencia del universal. Si la idea es trascendente, entonces, para dar cuenta de la determinación de la mente por la idea, habrá que postular una super-

idea que haga posible tal determinación; lo cual conduce a una regresión indefinida.²⁰⁴ La solución alternativa pasa por concebir la relación entre el particular y el universal como una relación interna. Esto requiere pensar el universal, a un tiempo, como inmanente y trascendente al particular, y al particular como una unidad compleja. Veamos esto con algo más de detalle.

En el libro III del *De anima* se encuentra la siguiente observación:

Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa..., ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar (AA, III, 4, 429a10-15).

Aristóteles sugiere aquí la posibilidad de explicar las funciones intelectuales del alma por analogía con la sensación. Aunque no menciona ninguna en concreto, sin duda es la visión ocular aquella que proporciona el modelo explicativo de la intelección. Hasta aquí, Aristóteles sigue a Platón. Pero se separa de él en un punto crucial, cuando propone interpretar la visión del ojo por analogía con la vida de un organismo:

Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Ésta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado (AA, II, 1, 412b19-413a9).

La vista es al ojo como la vida es al organismo. Al contemplar la relación ojo/vista a través de la relación cuerpo/vida, Aristóteles está considerando el ojo como una materia organizada y dotada en sí misma de la potencia de ver, y no como algo indeterminado con respecto a la vista. Esto se ilustra aquí mediante la comparación entre el ojo natural y el ojo de piedra o pintado. Una cosa que en sí misma no tenga capacidad y poder de ver, aunque de hecho aún no haya llegado a ver, no es un ojo. Sin esa potencia, no podríamos dar

²⁰⁴ Me refiero al llamado 'argumento del tercer hombre', cuyo núcleo es el siguiente: si lo que explica la atribución común del predicado 'hombre' a los hombres es la participación de éstos en la idea de hombre, entonces habrá que postular una super-idea de hombre por cuya participación se predica 'hombre' de la idea de hombre (cf. *Met.*, I, 9, 991a1-2).

razón de que el ojo de un embrión, en una fase ulterior de su desarrollo, llegue a ver. Ni un ojo de piedra ni el ojo de un cadáver *pueden* ver, y por ello no son realmente ojos (el primero nunca lo fue y el segundo ha dejado de serlo). Un ojo real no puede concebirse como un ojo inerte al que le ha sobrevenido la vista por una causa externa.

Si la potencia del ojo es una parte imprescindible de la explicación aristotélica, ésta requiere el concurso de otro principio que dé cuenta de que esa capacidad actúa, funciona. Ese principio es la vista (*ópsis*), que se contempla desde el modelo de la función del alma con respecto al cuerpo. Decir que la vista es causa del ver equivale a decir que es el principio inmanente al ojo que hace efectiva su capacidad de ver. En tanto que actuación de la potencia del ojo, o funcionamiento de su capacidad, la vista es la *forma* (*eidos*) del ojo, concebida, no ya como entidad separada de aquello que supuestamente ella determina, sino como la energía que activa la potencia visual del ojo. Esa energía funciona en tanto que incide sobre el ojo la forma visible —el color, la figura, etc.— del objeto. Pero si ese influjo externo puede dar cuenta del funcionamiento del ojo —es decir, de la vista—, es porque se presupone que el ojo no tiene otra realidad formal que la del objeto visible.

Queda así establecida una triple correlación: la mente entiende y conoce de manera análoga a como el ojo ve, y ambas operaciones se explican a la luz de la relación entre cuerpo y vida. Lo crucial, entonces, es especificar por qué podemos decir de un cuerpo que llega a vivir y que está vivo.

El nudo de la explicación aristotélica es el concepto de “un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo” (AA, II, 1, 412b16-17). Un cuerpo vivo es un cuerpo que tiene en sí el principio de la vida. Ese principio, como es bien sabido, es el alma. Pero lo decisivo es cómo se determina la relación cuerpo/alma. Platón concibió el alma como una sustancia separada y dotada de existencia propia e independiente. Cuando un alma se une a un cuerpo, le confiere la vida de igual modo que el fuego transmite su calor a un leño. El alma es esencialmente viviente y el cuerpo es esencialmente inerte. Ahora bien, si ello es así, ¿cómo puede venirle al cuerpo la vida? La heterogeneidad entre el cuerpo y

el alma hace fracasar cualquier explicación basada en la idea de una causalidad extrínseca.

Para poder dar razón de la vida de un cuerpo como algo causado por su alma, ésta ha de concebirse como inmanente al cuerpo. Este es el punto de vista de Aristóteles. Ello presupone concebir el cuerpo que llegará a vivir como algo que posee en sí mismo la vida, no en el modo de una realidad ya consumada, sino como capacidad efectiva o potencia. Si la vida es la efectuación de esa potencia del cuerpo, entonces la energía que la activa necesariamente ha de concebirse como inmanente a él, como una causa formal.

De ahí se desprende una concepción del ser vivo como un uno complejo. Describir esa complejidad en términos de composición es, cuando menos, equívoco. Si cuerpo y alma se conciben como sustancias diferentes, como hace Platón, entonces su composición no pasará de ser la propia de un agregado de elementos heterogéneos, esto es, una unión forzada y accidental. Aristóteles, por el contrario, concibe la composición como una unidad internamente diferenciada. Al afirmar que el cuerpo vivo es *una* sustancia, destaca que la entidad básica e irreductible es el compuesto (*synolon*). Esa entidad es *compleja*, no en el sentido de estar compuesta de partes, sino en tanto que su comprensión requiere una pluralidad de puntos de vista. Una perspectiva relevante nos la proporciona la distinción materia/forma. El concepto de forma designa el aspecto de la función, mientras que el de materia designa el aspecto de aquello que funciona. No podemos entender el concepto de función (por ejemplo, lo que es crecer, digerir, ver, etc.) sin el concepto de *algo* que funcione. Pero es una sola y misma cosa la que reúne ambos aspectos. La distinción es analítica; la cosa es una. Para hacer inteligible la complejidad de esa unidad, Aristóteles propone adoptar el siguiente punto de vista: comprender el 'algo que funciona' como básico y complejo requiere pensar el 'algo' como conteniendo en él por anticipado su función, y la función como completando esa anticipación o realizándola. A ese anticipar él lo llama 'potencia', y a ese completar 'acto'. Potencia designa el aspecto bajo el cual la función está anticipada por la estructura del 'algo', y acto designa el aspecto bajo el cual la función se cumple de hecho. Pero estructura y

función son aspectos de una misma cosa. El problema no es cómo de dos cosas diferentes y separadas resulta una, sino cómo algo complejo puede entenderse como uno:

Buscar la causa de la unidad de la potencia y del acto, equivale a preguntarse cómo lo que es uno, es uno. Cada cosa, en efecto es una unidad, y lo que existe en potencia y lo que existe en acto son de algún modo una sola cosa (*Met.* VIII, 6, 1045b).

De acuerdo con este patrón explicativo, Aristóteles concibe la mente como un uno complejo, como un plexo de particularidad y universalidad. La singularidad de cada mente está determinada por el cuerpo del cual ella es acto o principio inmanente de sus funciones intelectuales. En lo que respecta a la relación de la mente con lo universal, es a la vez trascendente e inmanente, en el sentido siguiente: para entender y conocer lo que hay de universal en las cosas extramentales —sus formas inteligibles—, la mente ha de ser afectada por ellas; pero ese influjo sólo puede ser eficaz si entre las cosas y la mente hay una identidad formal, esto es, si la propia mente es ya de algún modo el universal que llega a entender: “El intelecto... ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma..., y no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad” (*AA*, III, 4, 429a16-24). La mente es una capacidad del alma de ser determinada por las formas inteligibles de las cosas. Tal determinación, que constituye precisamente el acto del entender, se explica en virtud de una energía inmanente a la propia mente, desde el momento que las formas que constituyen el contenido de ésta son consideradas comunes a las cosas y a la mente. De modo similar a lo que ocurre entre el ojo y la vista, la mente es una potencia de entender y razonar que se activa por influjo de un objeto que es cualitativamente idéntico al sujeto.

(2)

Llama la atención que Wittgenstein recurra en diferentes lugares de su obra a la imagen de la vida para ilustrar la naturaleza del significado, de la comprensión lingüística y de la argumentación

racional. En mi opinión, se trata de algo más que del recurso a una metáfora, pues supone una determinada interpretación de la imagen que convierte a ésta en un modelo explicativo.²⁰⁵ Trataré de argumentar que la interpretación que subyace al uso *in obliquo* que hace Wittgenstein de la imagen de la vida en su elucidación de las cuestiones mencionadas es formalmente afín, en términos generales, a la interpretación *in recto* que hace Aristóteles de la vida de un organismo.

Al hilo de las reflexiones iniciales del *Cuaderno azul* sobre la naturaleza del significado, Wittgenstein hace la siguiente observación:

La idea de Frege podría expresarse así: las proposiciones de las matemáticas, si sólo fuesen conjuntos de rayas, estarían muertas y carecerían por completo de interés, mientras que es evidente que poseen una especie de vida. Y, naturalmente, lo mismo podría decirse de cualquier proposición: sin un sentido, o sin el pensamiento, una proposición sería una cosa completamente muerta y trivial. Y además resulta claro que ninguna adición de signos inorgánicos puede dar vida a la proposición. Y la conclusión que se saca de esto es que lo que hay que añadir a los signos muertos para lograr una proposición viva es algo inmaterial, con propiedades diferentes de todos los meros signos (Wittgenstein, 1976, p. 36).

Wittgenstein reconoce que en la base de la explicación de Frege hay una idea correcta, a saber, que “ninguna adición de signos inorgánicos puede dar vida a la proposición” o, en general, al signo inerte. En los §§ 28-29 de las *Investigaciones filosóficas* se apunta un argumento que, aunque referido a un problema diferente, es aplicable también al que ahora nos ocupa. Lo que se discute allí es si un gesto ostensivo, acompañado de una locución, puede determinar el significado de la locución. Supongamos que un niño que está aprendiendo a hablar le pregunta a un adulto qué significa la palabra ‘dos’ y éste, mostrándole un par de nueces, le contesta: ‘Mira, esto se llama dos’. Wittgenstein no niega que esto pueda funcionar como explicación de la palabra ‘dos’; pero agrega que, si puede funcionar como tal, es a condición de que el niño sepa ya a qué clase de palabra pertenece ‘dos’ (que sepa que ‘dos’ es un número, y no, por

²⁰⁵ Entiendo aquí por ‘modelo’ un modelo analógico, esto es, un objeto que comparte con el original una identidad de estructura o de configuración de relaciones que es compatible con una amplia variación de contenido (cf. Black, 1966, p. 220).

ejemplo, el nombre propio de ese grupo de nueces). Si el antagonista reconoce esto, aún podría argumentar que, ciertamente, lo que determina el significado de la locución no es el gesto solo, sino el gesto acompañado de una explicación verbal que delimite el lugar conceptual —en este caso, el concepto de ‘número’— al que pertenece la palabra en cuestión. La réplica de Wittgenstein es que lo que habríamos hecho con ello no es más que añadir un signo (la explicación verbal) a otro signo (la ostensión), y que tan necesitado de interpretación está el segundo como lo estaba el primero. ¿Se hace, entonces, necesario agregar un nuevo elemento (una aclaración de la explicación verbal) para explicar el significado del segundo? Esto tampoco resolvería el problema, pues no haría más que añadir un nuevo signo a los anteriores. Una explicación como la de Frege escapa a esta dificultad recurriendo a un principio explicativo que pertenece a una categoría diferente al signo. Tal principio es el pensamiento.

Lo que hay de correcto en una solución así estriba en evitar la aporía de cualquier explicación ‘horizontal’ que pretenda dar cuenta del significado de un signo mediante otros signos. Frege lo logra al postular un principio trascendente con respecto al signo. ¿Por qué, a pesar de ello, su explicación resulta inaceptable para Wittgenstein? La razón hay que buscarla en la heterogeneidad entre el signo y el pensamiento que supuestamente determina el sentido de aquél. El patrón explicativo de Frege es de corte platónico: hay dos términos radicalmente heterogéneos que se relacionan a través de un tercer término trascendente a ellos. En Platón los términos en cuestión eran el cuerpo concebido como materia inerte, por un lado, y el cuerpo con vida, por otro, siendo al alma —en tanto que entidad trascendente al cuerpo— aquello que da vida a éste. En Frege, los términos son el signo inerte (los sonidos, los trazos), por un lado, y el signo con significado, por otro, siendo el pensamiento —en tanto que contenido independiente— aquello que da al signo un sentido determinado. Pero la dificultad es similar en ambos casos: ¿cómo dar cuenta de una realidad compleja —el cuerpo vivo, el signo con significado—, si ésta se representa como resultado de la determinación de una entidad por parte de otra entidad trascendente y heterogénea con respecto a ella?

Aristóteles ya planteó esta objeción contra Platón. En su opinión, sólo podemos explicar que el cuerpo llegue a vivir y esté vivo si lo concebimos como dotado en sí mismo de la potencia de vivir, y no como materia inerte; pero sólo podemos atribuir al cuerpo esa potencia en tanto que lo pensamos dentro de una unidad compleja en la que el cuerpo es inseparable de aquello que lo hace vivir, de tal manera que *lo básico* no son dos entidades separadas —un cuerpo inerte y un alma trascendente a él—, sino un uno internamente diferenciado: el cuerpo vivo.

En los textos de Wittgenstein no se encuentra desarrollado de manera explícita un argumento similar. Lo que encontramos son observaciones de este tenor:

Si tuviésemos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que es su uso [...] El signo (la frase) obtiene su significado del sistema de signos, del lenguaje al que pertenece. Rudimentariamente: comprender una frase significa comprender un lenguaje (Wittgenstein, 1976, p. 31).

Dando por buena la imagen de la vida como metáfora del significado, Wittgenstein objeta aquí a Frege que esa 'vida' no le viene al signo de un contenido de pensamiento independiente, sino del uso que hacen de él los hablantes del lenguaje. Esto implica el abandono del tercer elemento —el universal trascendente— como fundamento de la relación entre signo y significado, y, por tanto, el rechazo de la matriz platónica adoptada por Frege. En la explicación de Wittgenstein, el uso reemplaza al pensamiento. Ahora bien, es obvio que por 'uso' hay que entender aquí una entidad particular (no se trata del uso en general, sino de cada uso del signo, el cual también ha de tomarse como un particular). Sin embargo, el sentido o significado del signo no es particular, sino general. ¿Cómo, entonces, puede algo particular (el uso) conferir un sentido o significado general a otra entidad particular (el signo)?

Aquí es donde creo que la referencia a Aristóteles puede resultar iluminadora. No disponemos de ninguna evidencia de que Wittgenstein tuviera en mente la biología aristotélica al recurrir, en este contexto y en otros similares, a la imagen de la vida. Pero tampoco hay nada que prohíba interpretar la metáfora

wittgensteiniana por analogía con algunos elementos de la explicación aristotélica que hemos apuntado.²⁰⁶ La razón más poderosa que encuentro a favor de tal interpretación es que Aristóteles tiene una concepción del universal que puede arrojar luz sobre la solución de Wittgenstein al problema que acabo de formular. El punto crucial es que, al rechazar el universal trascendente, Aristóteles no elimina el universal, sino que lo integra en el particular. Aplicar esto al 'uso' wittgensteiniano permite considerarlo, no como un puro particular, como haría una interpretación nominalista, sino como un 'uno complejo', como un plexo de particularidad y universalidad. Cada uso particular es universal, por cuanto en él está ya contenido o implícito el sentido completo del signo: "Es como si pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra" (Wittgenstein, 1988, § 197).²⁰⁷ Se puede decir que el uso del signo es un *universal concreto*, en un sentido formalmente análogo a como lo es el compuesto (*synolon*) aristotélico: así como la vista es el acto de la potencia de ver que es inmanente al ojo, cabe decir también que el uso es el acto de significar en que consiste la potencia del signo.²⁰⁸ La interpretación del uso como un universal concreto, en el sentido apuntado, tiene una doble consecuencia: por un lado, implica que el sentido (el universal) no existe fuera del uso (el particular), que el significado sólo existe en los usos particulares del signo; pero también implica que el signo sólo es signo en el uso. Esto excluye cualquier representación del signo como el resto material que queda cuando hacemos abstracción del uso. Ese resto es *ningún* signo, y no un signo inerte o muerto (de un modo similar a como un ojo de piedra no es en absoluto un ojo).

²⁰⁶ Extiendo la analogía solamente a aspectos formales de la explicación aristotélica, haciendo abstracción de cuestiones de contenido (esencialismo metafísico, intelectualismo semántico, etc.) en las que, obviamente, existe una discrepancia profunda.

²⁰⁷ En el debate que supuestamente mantiene con un interlocutor imaginario, el autor de las *Investigaciones* pone esta observación en boca del antagonista. Pero Wittgenstein deja claro inmediatamente que no tiene nada que objetar a ella, siempre y cuando no se la entienda en un sentido extraño, como "cuando somos llevados a pensar que el desarrollo futuro tiene que estar ya presente de alguna manera en el acto de captar y sin embargo no está presente" (1988, § 197). Es este tipo de interpretación filosófica lo que Wittgenstein rechaza, por cuanto induce a sinsentidos. Pero hay un sentido en el que para Wittgenstein la observación es adecuada (véase también el § 195).

²⁰⁸ Sin perjuicio, claro está, de que en la explicación aristotélica los actos de la visión están metafísicamente determinados por las formas —en el sentido esencialista del 'eidos'— sensibles comunes al ojo y al objeto, mientras que en Wittgenstein el significado del signo no es ninguna entidad metafísica, sino una realidad social y, en esa medida, sujeta a eventuales modificaciones que puedan producirse en virtud de cambios en el uso.

Pero, ¿de dónde obtiene el uso del signo su eficacia significativa? También en este punto puede resultar iluminadora la explicación aristotélica de la visión ocular desde el modelo de la vida. Dicha explicación incluía, no sólo considerar la vista como la vida del ojo, sino también considerar la visión como función de la vida del animal. Ambos aspectos están correlacionados del modo siguiente: el ojo sólo ve en tanto que órgano de un cuerpo vivo (el todo 'ojo-que-ve' sólo funciona como tal dentro del todo 'cuerpo-vivo', el cual, a diferencia del anterior, es un todo *separado*). También en Wittgenstein el uso del signo es significativo sólo en cuanto forma parte de un todo mayor y en cierto sentido autónomo, el cual no es, desde luego, ninguna entidad sustancial e individual, sino más bien una realidad social y, por tanto, variable en función de la diferencia cultural y del cambio histórico. Para decirlo escuetamente, el 'organismo' en el cual el signo tiene vida es, en el *Cuaderno azul*, el sistema de signos o el lenguaje ("comprender una frase significa comprender un lenguaje"). En las *Investigaciones* se acuñará con más precisión el elemento vital del signo: ya no será simplemente el lenguaje, sino el *juego de lenguaje*.

Si el signo 'vive' en el uso, es por cuanto el uso 'vive' en el juego de lenguaje. Lo que hace de un hecho del mundo un hecho intencional —lo que constituye un particular nudo (el hecho de emitir ciertos sonidos) en ese universal concreto que es el uso del signo (un acto de habla)— es su incardinación en el juego de lenguaje, entendido como "el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido" (Wittgenstein, 1988, § 7). Cada acto de habla puede considerarse como una actualización de las posibilidades semánticas implícitas en el juego de lenguaje, análogamente a como, en Aristóteles, cada acción del animal humano (digerir, moverse, sentir, reír, hablar, entender, etc.) constituía una actualización de la potencia inmanente a su cuerpo animado.

(3)

El esquema explicativo que emplea Wittgenstein para dar razón de la naturaleza del significado es aplicado por él también para

esclarecer el concepto de *comprensión* lingüística. En las *Investigaciones*, dentro de un contexto en que se debate la cuestión de si ciertos hechos psicológicos pueden determinar el significado, se encuentran las siguientes observaciones:

‘Coloca un metro junto a ese cuerpo; él no dice que el cuerpo tiene tal o cual longitud. Más bien está en sí mismo –quisiera yo decir– muerto, y no logra nada de lo que logra el pensamiento’. –Es como si nos hubiéramos imaginado que lo esencial en una persona viva es la forma externa, y luego hubiésemos producido un bloque de madera con esa forma y viéramos con vergüenza el bloque muerto, que ciertamente no se parece en nada a un ser vivo.

‘Entre la orden y la ejecución hay un abismo. Éste tiene que ser superado mediante la comprensión.’

‘Sólo ante la comprensión se dice que tenemos que hacer ESO. La *orden* –eso no son sino sonidos, manchas de tinta.’

Todo signo parece *por sí solo* muerto. ¿*Qué* es lo que le da vida? –*Vive* en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital? – ¿O es el *uso* su hálito? (Wittgenstein, 1988, §§ 430-432).

El interlocutor de Wittgenstein en esta discusión imaginaria supone que lo esencial del signo es su forma externa: los sonidos articulados, los trazos dispuestos sobre el papel según cierto orden. Él imagina que estos sonidos y trazos son algo así como el cuerpo del signo, su sustancia material. Sin embargo, esta imagen se quiebra tan pronto como advierte que los trazos y sonidos por sí solos no dicen nada (el metro no dice que el cuerpo tiene tal o cual longitud); y entonces concluye que el signo en sí mismo es materia inerte, un cuerpo mudo y muerto que, para tener vida o significado, requiere el concurso del pensamiento. Si se trata, por ejemplo, de una orden, el enunciado de ésta no sería más que “sonidos, manchas de tinta”, es decir, materia inerte que nada ordena. Sólo la comprensión de esos sonidos o manchas de tinta hace que digan algo, que expresen una orden. Bajo esta perspectiva, hay un “abismo” entre el signo en sí mismo y el signo con significado, o entre la orden y su ejecución. La imagen del abismo ilustra la imposibilidad de pasar de una orilla a otra sin la interposición de un puente tendido entre ellas. Ese puente es el pensamiento (§ 430) o la comprensión (§ 431), concebidos como procesos mentales que, en virtud de cierto oscuro mecanismo, permitirían captar el significado del signo.

Según Wittgenstein, este modo de representarse lo que es la comprensión es doblemente confuso. Por un lado, supone que comprender el significado de las palabras u oraciones es un proceso que se produce simultánea y paralelamente a los procesos de hablar, decir, escribir o leer, y que ese proceso es invisible y en cierto modo extraño: un proceso que tiene lugar en el interior de la mente y al que sólo podría accederse, si acaso, por vía de introspección. Por otro lado, imagina la relación entre los signos y la comprensión como una relación causal, es decir, externa y contingente. Ambos puntos de vista son erróneos.

En las *Investigaciones*, Wittgenstein desarrolla diferentes argumentos para hacer ver que postular algún mecanismo mental — por ejemplo, evocar una imagen apropiada en asociación con una palabra— como aquello que nos permite entender el significado de ésta, no resuelve las dificultades que se nos plantean en torno al significado y la comprensión. Su tesis puede resumirse así: usualmente no evocamos imágenes cuando significamos y entendemos; cuando lo hacemos, ello es irrelevante para la comprensión; y pretender explicar la comprensión por el mecanismo de evocar imágenes mentales conduce a un absurdo. Por lo demás, la comprensión no es un proceso mental en absoluto. Prueba de ello es que los criterios para decidir si alguien significa o comprende algo, y qué es lo que significa y comprende, son diferentes del tipo de criterios por los que decidimos si están teniendo lugar procesos mentales. Los criterios de la comprensión son varios y diversos, pero todos ellos son públicos, pues se refieren al modo como operamos con los signos. Y hay algo que todos presuponen, a saber: que la relación entre los signos y la comprensión no es causal ni contingente, sino constitutiva e interna. Esto significa que las diferencias en los modos de operar con los signos son diferencias en la comprensión misma. No es cierto que los signos sean inesenciales y que la comprensión —representada como un acto de visión interior— sea lo esencial; por el contrario, el modo de operar con los signos es *expresivo* de la comprensión. Adonde miramos para ver si alguien entiende determinados signos, es al modo como opera con ellos. Comprender el lenguaje no es tanto un proceso intelectual como un modo inteligente de actuar: lo decisivo no es la evidencia para el ojo

de la mente, sino la familiarización con la práctica del juego de lenguaje.

Hay un punto en la argumentación de Wittgenstein contra las explicaciones mentalistas en que puede resultar útil la referencia a Aristóteles.²⁰⁹ Se trata del modo como aborda la relación entre entender una regla lingüística y seguirla. En las *Investigaciones* se apunta que hay algo en la comprensión de la regla que puede resultar chocante —ese tipo de espejismo que hechiza especialmente a los filósofos—. En efecto, parece como si, al entender el enunciado de la regla, “pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra” (Wittgenstein, 1988, § 197); como si en la comprensión presente del universal —aquí es tentador postular algún tipo de intuición intelectual— estuviera ya encerrada toda su aplicación futura. ¿Cómo se puede dar cuenta de algo tan misterioso? Un modo característicamente filosófico de disipar el misterio consiste en recurrir al modelo de la máquina, y asimilar la relación entre una regla y sus aplicaciones a la que guarda la estructura de una máquina con su funcionamiento. Así como una máquina parece tener ya en sí su modo de operar —entendiendo por tal que, “al conocer la máquina, todo lo restante, es decir, los movimientos de la máquina, parece ya estar totalmente determinado” (1988, § 193)—, así también podríamos suponer que una regla determina causalmente su aplicación, esto es, que entre la fórmula y los pasos a dar conforme a ella existe una conexión cuasi-mecánica. Wittgenstein rechaza esta explicación, aun cuando reconoce no disponer de un modelo alternativo capaz de dar cuenta de la “conexión super-rígida” (1988, § 197) que sin duda existe entre la regla y sus aplicaciones: un tipo de conexión que él concibe como una determinación interna o lógica (cf. 1988, § 437), no como una conexión empírica y causal. Pero abiertamente sostiene que esa conexión conceptual no puede generarla una interpretación —entendiendo por tal una operación extrínseca—, sino que requiere postular un ‘uno complejo’ que determine qué es en cada caso actuar conforme a la regla. Tal factor determinante del sentido es ese uno complejo que Wittgenstein llama ‘costumbre’, entendiendo por tal una trama compartida y

²⁰⁹ De nuevo, la similitud es formal, no de contenido, y creo que no se ve afectada por el hecho de que Aristóteles se halle entre quienes defienden una teoría ideacional del significado y de su comprensión.

aceptada de actitudes, sentimientos, creencias y expectativas que permite al agente ajustar la *misma* regla general de una manera *diferente* en cada caso concreto:

¿Qué tiene que ver la expresión de la regla –el indicador de caminos, por ejemplo– con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? – Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así. Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guíemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre (Wittgenstein, 1988, § 198).

El uso estable, o costumbre, no es convocado aquí a título de causa de la conexión fáctica entre la expresión de la regla y las acciones que la siguen, sino como el factor determinante del sentido que adquiere una acción como caso particular de seguir una regla. El problema que se debate es lógico, no empírico. Pero, ¿cómo conecta lógicamente la costumbre la comprensión de la regla con la acción de seguirla?

En este punto puede resultar esclarecedor el mirar de nuevo hacia atrás. Mi sospecha es que el modo de plantear el problema al que se enfrenta aquí Wittgenstein es formalmente análogo al modo como Aristóteles abordó el problema de la conexión entre un principio práctico y las acciones que lo cumplen. La cuestión decisiva estriba en cómo se determine la idea de acción, si como un hacer dirigido a otra cosa –la obra, el producto del hacer–, o como un hacer que se caracteriza precisamente por ser un fin en sí mismo y no servir de medio para otra cosa diferente de él (Aristóteles, *EN*, VI, 2, 1139b 4-5). El primer tipo de hacer, que Aristóteles llama ‘producción’ (*poiêsis*), tiene su regla o criterio de corrección fuera de él (en el producto, o, más precisamente, en la representación anticipada del producto), mientras que el segundo, que él llama ‘acción’ (*práxis*), posee en ella misma su fin o regla de bondad. Esta inmanencia es la razón por la que el agente no puede esperar que la regla le diga qué

es obrar bien en cada caso de acuerdo con ella, como en cambio ocurre en la producción.²¹⁰

Aquí se enfrenta Aristóteles a un problema similar al que abordará Wittgenstein: ¿cómo se puede dar cuenta de que el agente acierte a actuar bien –esto es, elija la acción adecuada a la norma–, si no puede deducir la acción de una comprensión anticipada de la norma? La respuesta de Aristóteles viene a ser ésta: lo que hace posible al agente determinar qué es actuar bien en cada caso, es haber adquirido mediante la práctica cierta aptitud para reconocer rasgos moralmente relevantes en una circunstancia determinada y obrar en consecuencia. Aristóteles llama ‘virtudes’ a esas aptitudes, y ‘carácter’ (*êthos*) a la trama estable de virtudes adquiridas —el uno complejo— que permite al agente establecer en cada nueva situación la conexión entre norma y acción. Así que cuando Wittgenstein apela a ‘una costumbre’ como el punto de apoyo de la interpretación de la regla, puede resultar esclarecedor entender esa apelación desde la idea de ‘carácter’ involucrada en el modelo aristotélico de la *práxis*. El adiestramiento en una práctica –entendiendo por tal un uso estable o costumbre– funciona en la explicación wittgensteiniana de lo que es seguir-el-signo de un modo similar a como funciona la formación del carácter en la explicación aristotélica del obrar-bien: ambas explicaciones conectan los términos —el universal de la regla y el particular de la acción— en el seno de un marco estable que, por ser él mismo un complejo de universalidad y particularidad, hace posible la conexión en cada caso concreto; y ambas apelan, como modos de establecer la conexión entre regla y acción, a operaciones que nada tienen que ver con la intuición intelectual o la deducción (que, a fin de cuentas, se atienen al esquema de la determinación causal, es decir, al modelo de la máquina o al modelo de la ‘producción’), sino con un tipo de saber práctico que se define por una combinación imprecisa de intuición y decisión.²¹¹

²¹⁰ La peculiaridad del razonamiento práctico —y su diferencia con respecto al silogismo teórico— radica precisamente en la imposibilidad de deducir directamente lo particular (la acción) de lo universal (la regla, la norma, el principio).

²¹¹ Cf. Wittgenstein, 1988, §. 186. En Aristóteles ese saber práctico es la *phrónesis*, que permite dar al principio general un contenido concreto en cada situación particular (Aristóteles, *EN*, VI, 8, 1141b8-22).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (AA): *Acerca del alma*, trad. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1978.
- Aristóteles (Met): *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994.
- Aristóteles (EN): *Ética Nicomáquea*, trad. de Julio Pallí, Madrid, Gredos, 1995.
- Black, M. (1966): *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos.
- Platón (Rep): *República*, trad. de Conrado E. Lan, Madrid, Gredos, 1986.
- Wittgenstein, L. (1976): *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de Francisco Gracia, Madrid, Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso G. Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica.
- Wittgenstein, L. (2000): *Sobre la certeza*, trad. de José Luis Prades y Vicente Raga, Barcelona, Gedisa.

ESCEPTICISMO Y VERDAD EN WITTGENSTEIN Y SANTAYANA

Ángel Manuel FAERNA

Universidad De Castilla-La Mancha

Angel.Faerna@uclm.es

Varios trabajos recientes han explorado los posibles paralelismos que cabe detectar entre la crítica del escepticismo radical que desarrolló Wittgenstein, muy especialmente en *Sobre la certeza*,²¹² y los argumentos igualmente anti-escépticos que pueden encontrarse en *Escepticismo y fe animal*,²¹³ la obra de contenido más explícitamente epistemológico de Santayana. Lo cierto es que el cotejo entre la posición de uno y otro filósofo respecto del escepticismo arroja un saldo bastante equívoco: dada su pertenencia a tradiciones completamente heterogéneas, las similitudes que ambos presentan no dejan de resultar sorprendentes; pero, una vez constatadas esas similitudes, la irreductibilidad última de sus diferencias parece también llamativa. Nuestro propósito aquí se limita a bosquejar esa comparación y a profundizar a través de ella en algunos presupuestos básicos tanto del pensamiento de Santayana como del de Wittgenstein.

El escepticismo radical o absoluto afirma que nunca estamos en condiciones de afirmar “sé que *P*”, sea cual sea la proposición *P*, ya que cualquier pretensión de conocimiento debe ir acompañada de la posibilidad de suministrar razones que la justifiquen en caso de que alguien la cuestione. Ahora bien, dichas razones serán a su vez

²¹² L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 1988.

²¹³ G. Santayana, *Skepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy*. Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1923. Las traducciones de los pasajes citados en el texto son mías.

nuevas proposiciones que afirmaremos conocer, y que podrán ser sometidas al mismo tipo de demanda, de modo que, o bien se produce un regreso infinito en el orden de la justificación, o bien todos nuestros pretendidos conocimientos descansan en afirmaciones dogmáticas, esto es, afirmaciones para las que decidimos suspender la obligación de aportar razones que hasta ese momento servía como rasgo definitorio de las afirmaciones de conocimiento. Los términos "evidencia" o "certeza", tradicionalmente usados para definir esos pretendidos conocimientos no necesitados de justificación, para el escéptico no serían sino expedientes verbales para soslayar la dificultad, toda vez que la posible inverosimilitud o "inconcebibilidad" de cualquier duda arrojada sobre tales evidencias o certezas sólo indicaría hasta qué punto confiamos en ellas o las necesitamos, pero no que tengan derecho a ser denominadas "conocimiento".

Wittgenstein y Santayana coinciden en oponer a este planteamiento escéptico una serie de consideraciones que podríamos resumir del siguiente modo:

- 1) No existe un primer principio desde el que reconstruir nuestras creencias según su orden de justificación.
- 2) Nuestras prácticas de justificación se sustentan en última instancia sobre bases que no son de naturaleza intelectual.
- 3) Las nociones de "evidencia" o "certeza" gozan de un estatuto especial.
- 4) La imagen del sentido común es correcta en lo esencial.
- 5) El escepticismo impone unas demandas equivocadas sobre el conocimiento.
- 6) El escepticismo es incompatible con la lógica implícita del discurso.

En la medida en que uno y otro ponen en juego estas mismas tesis en su discusión del escepticismo, parece haber razones más que

suficientes para atribuirles una afinidad importante, por encima de sus diferencias de estilo o de método, pero justamente esto es lo que nos gustaría examinar aquí con algo más de detalle.

Para empezar, las seis tesis anteriores se dejan distribuir en dos grupos. Las tres primeras no constituyen estrictamente una negación del escepticismo; al contrario, podría decirse que emanan de él, o que es el razonamiento del escéptico el que permite reparar en ellas. La primera tesis, según la cual no disponemos de un punto de apoyo arquimedianos que sustente nuestras creencias justificadas, o una piedra de toque que las confirme individualmente en su verdad, es justamente lo que el escéptico ha mostrado al indicarnos cómo sobre cada una de ellas es posible arrojar la sombra de la duda. La segunda, que señala que no son las *razones* lo que soporta la imagen del mundo en la que descansamos, vuelve a ser una consecuencia de ese interrogatorio implacable al que nos somete el escéptico y que no somos capaces de detener con una demostración concluyente. En cuanto a la tercera, la de que las certezas no pueden ser tratadas en pie de igualdad con otro tipo de creencias, traduce el reto que el escepticismo deja en herencia a los filósofos: ¿cómo impedir que esas creencias particularmente rocosas y fundamentales se precipiten por la misma sima de la duda y la precariedad que se ha tragado a todas las demás? Al asumir estas tres tesis, por tanto, Wittgenstein y Santayana están reconociendo al menos un valor heurístico en el planteamiento escéptico, si no es que le están cediendo también una parte importante del terreno. Esto explicaría por qué otros filósofos han podido pensar que las suyas eran también filosofías escépticas aunque nominalmente rechazaran el escepticismo.

Habría que entender entonces el segundo grupo de tesis como la definición de un nuevo marco respecto del cual los hallazgos suministrados por el planteamiento del escéptico pierden sus efectos pretendidamente disolventes del conocimiento, es decir, dejan de abonar la afirmación escéptica central de que el conocimiento es

imposible. En Wittgenstein ésa parece ser ciertamente la estructura del argumento. Se comienza por conceder la premisa de que cualquier pretensión de conocimiento debe ir acompañada de la posibilidad de suministrar razones que la justifiquen en caso de que alguien la cuestione, ya que ésa es una de las "reglas" por las que se define el "juego de lenguaje" al que pertenecen las afirmaciones de conocimiento. Así, el siguiente diálogo imaginario no tendría cabida en dicho juego (en el mismo sentido en que un salto de caballo por parte de la dama no tendría cabida en el juego de ajedrez):

A: "— Sé que Antonio no ha venido hoy a trabajar."

B: "— ¿Cómo lo sabes?"

A: "— No tengo ni la menor idea."

B: "— ¿Quieres decir que *intuyes* que no ha venido al trabajo, o algo así?"

A: "— No, no, sé que no ha venido, pero no me preguntes por qué lo sé."

B: "— ¿Quieres decir que no quieres o no debes decirlo?"

A: "— No, no me importaría decírtelo si pudiera. Lo sé, y punto."

Decir que el diálogo está excluido por las reglas del juego de lenguaje significa que no hay forma de entender qué quiere decir A con la palabra "sé"; o, más bien, que él desconoce el uso apropiado de ese verbo o lo está confundiendo con otro, del mismo modo que un jugador que quisiera saltar con la dama sobre otra pieza estaría demostrando que no sabe cómo mueve la dama o que no reconoce la figura de ésta (en ninguno de los dos casos tiene sentido preguntarse qué se *quiere decir* o *hacer*, como si hubiera algo en la mente de esa persona que se nos escapa, pues, de acuerdo con Wittgenstein, el significado por el que preguntamos no reside "en la mente").

Ahora bien, para Wittgenstein ese mismo juego de lenguaje *presupone* igualmente sus propios límites en lo que atañe a aportar razones, dar fundamentos o justificar la evidencia. De manera que el siguiente diálogo también violaría las reglas:

A: “— ¿Cómo sabes que Antonio ha venido hoy a trabajar?”

B: “— Acabo de tropezármelo en el pasillo.”

A: “— Aun así, yo no estaría tan seguro.”

B: “— ¿Te refieres a que podía no ser él?”

A: “—No, yo también acabo de verlo, sin duda era él; pero sigo sin estar seguro de que haya venido hoy.”

B: “— ¿Quieres hacerme creer que los dos sufrimos alucinaciones?”

A: “— En absoluto, ambos lo hemos visto, pero no me parece una prueba concluyente.”

Desde luego, las reglas del juego no dicen *dónde* terminan las justificaciones en cada caso, qué cuenta *siempre y en general* como “prueba concluyente”. Ni siquiera que, *de facto*, dicha prueba pueda estar siempre disponible. Lo que estipulan es que, siempre que se *pide* una razón, se está invocando implícitamente un tipo específico de evidencia que, en caso de obtenerse, *funcionaría* como prueba concluyente. Puede haber un malentendido sobre el tipo de evidencia en cuestión (por ejemplo, sobre si la conversación gira en torno a conocimientos cotidianos o a abstrusas cuestiones de física teórica, donde un cuerpo físico pudiera ocupar dos lugares a la vez), pero toda petición de razones apela en su misma ejecución significativa a proposiciones que, respecto de esa petición en particular, satisfarían por completo la demanda de justificación. Qué proposiciones sean esas sólo puede establecerse, según Wittgenstein, atendiendo a la *práctica* en que los interlocutores están incursos. Por tanto, no son realmente “proposiciones”, sino retazos o fragmentos de una *forma*

de vida que sólo artificialmente (por ejemplo, empujados por el ejercicio retórico del escéptico) formulamos en forma proposicional. Al no ser propiamente proposiciones, esto es, contenidos respecto de los cuales uno pueda adoptar una actitud proposicional de duda, creencia, etc., sino el trasfondo práctico sobre el que cobran su sentido esas mismas actitudes, pueden considerarse como literalmente *incuestionables* en términos discursivos; no podemos decir que los conocemos, pero tampoco, como pretende el escéptico, que requieran justificación, ni mucho menos que dejen en suspenso todas las justificaciones que hacemos descansar en ellos. Si acaso, el escepticismo absoluto sería una mala formulación de una intuición correcta: la de que, en última instancia, no hay justificación para lo que *hacemos*, para nuestras formas de vida; pero la mera idea de que *pudiera haberla* es ya una presunción carente de toda base, o basada en la idea errónea de que nuestra relación con el mundo es originariamente *epistémica*.

El argumento de Santayana, por su parte, conduce a una conclusión similar aunque estructuralmente sea completamente distinto, por no decir opuesto. En su caso, no son los presupuestos de la duda, sino los de la creencia, los que impiden al escéptico alcanzar su afirmación central de que el conocimiento es imposible, y esto nos da pie para pensar que el segundo grupo de tesis (de las seis que hemos enumerado) estaría definiendo un marco diferente en uno y otro filósofo. A Santayana no le preocupa tanto lo que el escéptico niega cuanto lo que afirma. A diferencia de Wittgenstein, no dispone de un concepto teórico que, como el de "juego de lenguaje", vincule el contenido semántico a interacciones públicas o a reglas que no está en la mano del hablante definir o modificar. En este sentido, Santayana practica un método enteramente ajeno al giro lingüístico y al giro pragmático de la filosofía. No tiene, pues, nada que oponer a una voz en primera persona que pretenda transcribir el puro

movimiento de una conciencia exenta reflexionando sobre sus propios contenidos.

El escéptico puede así plantear con toda libertad sus demandas de justificación, extendiendo la duda a cualesquiera contenidos proposicionales que caigan bajo su inspección crítica. En todos los casos, esa duda consistirá en eliminar del contenido todo aquello que no sea el puro dato de una aparición, o de una apariencia, sobre cuyo correlato existencial dejamos de pronunciarnos. Este ejercicio intelectual de criticismo nos obliga a suspender toda creencia por la que lo que nos es inmediatamente dado en la conciencia sea puesto en relación con algo no inmediatamente dado. Por ejemplo, de ningún objeto físico que percibamos en este momento podremos ya decir que existe como objeto físico, pues en tal noción están envueltas un sinnúmero de propiedades y potencialidades que no nos constan en su inmediata percepción (durabilidad, impenetrabilidad, resistencia, integración, etc.). Tampoco las relaciones que establecemos dentro de la propia sucesión de experiencias podría seguir siendo afirmada: las sucesivas percepciones como referidas a un mismo objeto, su ordenación temporal basada en la memoria, su remisión a un mismo sujeto que las experimenta, por más ineludibles que nos parezcan en el nivel psicológico, carecen de justificación en el plano de lo que nos es presente aquí y ahora.

Hasta aquí el escéptico no habría hecho otra cosa que practicar un ejercicio de “desconexión mental con el mundo”, si podemos llamarlo así, una especie de ascesis a la que Santayana le reconoce importantes virtudes morales que, no obstante, no son del caso ahora por carecer de relevancia epistemológica. El escéptico del que hablamos no es un asceta o un místico, sino alguien que pretende conducirnos a una tesis precisamente epistemológica: la de que sólo lo dado, el flujo de las apariencias, la representación, *existen* realmente. De otro modo no se entendería qué se quiere decir al negar la *existencia* de los objetos físicos, las otras mentes o el

pasado. Evidentemente, su argumento aspira a inducir un juicio intelectual, no a provocar un estado del espíritu que nos libere de las inquietudes del intelecto. Pero tal juicio, que se resume en una afirmación de la *verdad* del solipsismo, es tan dogmático como cualquiera de los otros que el escéptico ha ido dejando por el camino. Se sobreentendía que “existir” era algo más que “aparecer”, ya que justamente por eso podía poner el escéptico entre paréntesis la existencia de lo que parecen ser objetos físicos u otras mentes. Por tanto, o bien las apariencias se agotan en su mero parecer ser, de donde no se sigue afirmación *existencial* alguna (incluida la solipsista), o bien las afirmamos como existentes, pero entonces estamos yendo más allá de lo dado, de lo presente aquí y ahora, como cuando afirmamos la existencia de cualquier otra cosa.²¹⁴

En conclusión, el discurso introspectivo del escéptico, justamente en la medida en que es *discurso* y convierte al dato en su objeto, abandona la inmediatez y vuelve a introducir una realidad problemática como contenido del conocimiento:

“La existencia parece así restablecerse en el propio mundo de las apariencias tan pronto son consideradas como hechos y acontecimientos que ocurren uno junto a otro o uno a continuación del otro. En cada dato tomado separadamente no habría ocasión de hablar de existencia. Sería una apariencia obvia; todo lo que allí apareciera sería sencilla y enteramente aparente, y el hecho de que apareciera (que sería el único hecho involucrado) no aparecería en ella en absoluto. Este hecho, la existencia de la intuición, sólo sería afirmado una vez que la apariencia cesara de ser actual y se la viera

²¹⁴ “En lo inmediato, [el escéptico] ciertamente se verá libre de la lucha entre afirmación y contra-afirmación; allí no hay informes, hipótesis, fantasmales reduplicaciones de lo obvio, inminencias fantasmales de lo no-dado. ¿Acaso no es lo obvio, podría él preguntarse, lo verdaderamente existente? Pero lo obvio es sólo lo aparente; y ello en los dos sentidos de esta ambigua palabra. El dato es aparente en el sentido de ser autoevidente y luminoso; y es aparente también en el sentido de aparecer meramente y ser insustancial. En éste último, lo aparente amenaza con convertirse en lo no-existente. ¿Lo existente no dice ser más que aparente?, ¿ser no tanto lo autoevidente como aquello para lo que estoy buscando evidencia, en el sentido de testimonio? ¿No es entonces lo existente (que es más que lo aparente desde su propio punto de vista, o físicamente) menos que lo aparente cognitivamente y desde el punto de vista mío? ¿No necesita de testigos que den fe de su ser?” *Skepticism and Animal Faith*, ed cit. p. 43.

desde fuera como algo que presumiblemente había ocurrido, o habría ocurrido, o estuviera ocurriendo en alguna otra parte. En esa perspectiva externa podría haber verdad o error; no así en cada apariencia tomada en sí misma, porque en sí misma y como un todo cada una es una pura apariencia y no da fe de nada más allá de ella. Sin embargo, cuando algún término dentro de esa apariencia dada pasa a ser considerado como signo de alguna otra apariencia no dada ahora, es pertinente preguntarse si esa otra apariencia existe o no. Por tanto, la existencia y no existencia parecen ser relevantes a las apariencias en la medida en que son problemáticas y son puestas desde fuera, no en la medida en que poseen certeza y están dadas.”²¹⁵

Así pues, de nuevo el escéptico elige una fórmula errónea para trasladar una intuición correcta: la de que toda posible afirmación existencial es intrínsecamente susceptible de error. Sin embargo, la pura aprehensión de un contenido dado a la atención cae “más acá” de las relaciones cognoscitivas y no admite enunciación proposicional de ningún tipo. La *epojé* del escéptico no es el repliegue a un ámbito de certeza epistémica desde el cual podamos afirmar que lo que creíamos conocer no existe; es más bien la cancelación de toda afirmación y contra-afirmación, la sustitución de todo empeño descriptivo por el puro abandono a lo vivido, sin señalarlo ni etiquetarlo de ninguna forma. Aunque Santayana no lo diga con estas mismas palabras, se trata de un regreso más atrás de los límites del lenguaje, ese intento de retroceder más atrás del principio mismo que también Wittgenstein denunció. Mientras que, si permanecemos dentro de esos límites, si nos preguntamos únicamente qué es lo que estamos autorizados a *decir*, el hecho de que toda afirmación existencial sea susceptible de verdad o falsedad, o de que siempre sea pertinente dar y pedir razones ante proposiciones de la forma “sé

²¹⁵ Ob. cit., pp. 44-45.

que...”, no es más que un rasgo constitutivo de esa manera de hablar o de pensar, no algo desgraciado aunque inevitable (por decirlo también con Wittgenstein).

Parece, pues, como si las críticas de Wittgenstein y Santayana al escepticismo fueran complementarias, tanto en lo que se refiere a su método (semántico-pragmático uno, fenomenológico el otro) como a su estrategia: Wittgenstein acusa al escéptico de dudar allí donde no se puede dudar; Santayana, de creer allí donde ya no se puede creer. Y, como diagnóstico, ambos confluyen en las tesis 5 y 6 de nuestra lista inicial: el escepticismo impone unas demandas equivocadas sobre el conocimiento y es incompatible con la lógica implícita del discurso. Sin embargo, las diferencias empiezan a hacerse visibles cuando consideramos sus respectivas interpretaciones de la tesis 3, la que asigna a la “certeza” un estatuto especial en el juego de lenguaje del conocimiento.

Tomemos “mi cuerpo existe” como ejemplo de esa clase de afirmaciones. Según Wittgenstein, difiere radicalmente de otras aparentemente análogas, como “el Dalai Lama existe” o “los ornitorrincos existen”. Pero la diferencia no tiene que ver tanto con el sentimiento interno de seguridad que pudiéramos experimentar ante cada una de ellas, cuanto con el papel que desempeñan en nuestras prácticas de justificación. Alguien podría pensar que el ornitorrinco es un animal mitológico, o que el Dalai Lama es sólo el nombre de una deidad tibetana, en cuyo caso sería pertinente aducir razones para el correspondiente enunciado existencial. En cambio, alguien que solicitara razones para creer en la existencia de su propio cuerpo estaría desafiando el entero sistema por el que cobra sentido la práctica de justificar una proposición. “Mi cuerpo existe” está, según Wittgenstein, más allá de lo justificado y lo injustificado, desempeña un papel lógico —distinto al de las proposiciones empíricas al uso— que consiste en dotar de fundamento, junto a muchas otras del mismo estilo, a nuestra forma de predicar la verdad y la falsedad.

Pero ellas mismas no están fundadas en nada, es sólo nuestra *actuación* lo que las respalda; actuamos según ellas, y dado que el juego de lenguaje es sólo una parte de esa actuación, no se pueden cuestionar con sentido.

Ese papel lógico especial que Wittgenstein atribuye a las certezas las deja fuera del alcance de una valoración epistémica. Como él mismo señala, “si lo verdadero es lo fundado, entonces el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso”.²¹⁶ De ahí que no tenga sentido decir “sé que mi cuerpo existe”, como si uno estuviera en situación de razonarlo llegado el caso. Pues, llegado ese caso, uno no podría decir “lo sé, y punto” sin romper las reglas del juego; ¿y qué otra cosa podría uno decir? Lo que quizá cabría preguntarse es si con esta conclusión Wittgenstein no está separándose más de lo admisible de la cuarta tesis de la lista (“la imagen del sentido común es correcta en lo esencial”), que a fin de cuentas es la única que se propone como positivamente anti-escéptica. ¿Acaso el sentido común no proclama como *verdad* que nuestros cuerpos existen?, ¿no es la imagen de un universo de fuerzas materiales, en el que somos un grumo más, parte de lo que afirmamos *saber* y de donde arrancan las cosmologías cuyo último capítulo por el momento escribe nuestra ciencia? Esa discontinuidad lógico-epistémica que Wittgenstein introduce entre “mi cuerpo existe” y, digamos, “Plutón existe”, ¿no reduce en cierto modo la existencia de Plutón a una “verdad humana” sostenida sólo por la coherencia de nuestra gramática? ¿Y no suena esto demasiado escéptico todavía para nuestro sentido común?

En Santayana, en cambio, la singularidad de una certeza como “mi cuerpo existe” no es de rango lógico sino, en todo caso, fisiológico (él diría “psíquico”). En su opinión, es una proposición empírica, afirmamos saberla, la creemos verdadera, y podría ser falsa. De hecho, su contenido no es en absoluto independiente del de “Plutón existe”; *sólo el punto de vista nos la hace aparecer como más*

²¹⁶ *Sobre la certeza*, ed. cit., § 205.

segura. Una y otra proceden de una creencia más general en que existe un “reino de la materia”, un ámbito existencial donde conviven e interactúan nuestros cuerpos y Plutón y que es el campo de la acción. “Mi cuerpo existe” no sería más que un modo —quizá un poco neurótico— de proclamar mi creencia en la materia. Y al fundamento, o más bien al origen, de esa creencia es a lo que Santayana denomina “fe animal”. Sin la fe animal, los datos de nuestras aprehensiones serían meros objetos de contemplación, las intuiciones no se transformarían en significados, el espacio del conocimiento como afirmación de lo que puede ser verdadero o falso no llegaría nunca a abrirse. Nuestra constitución, forjada por la propia materia, nos hace referir a ese orden existencial, como signos y noticias de él, los datos y apariencias a los que instintivamente reaccionamos. Llamarla “fe” indica bien a las claras tanto su carácter proposicional como su valoración epistémica. Fe es creer en lo que no se nos da, y justamente para Santayana nada existente es dado (sino *postulado*), como tampoco nada dado existe (sino que sólo *se presenta*).

Sin duda, tales afirmaciones serían tachadas de inaceptablemente metafísicas por Wittgenstein, y posiblemente también por muchos de nosotros. En todo caso, señalan una diferencia entre ambos filósofos que se me antoja insalvable, aunque interesante de analizar. Y ese análisis debería comenzar, en mi opinión, por la noción de verdad subyacente, que en el caso de Santayana reviste todos los atributos del concepto “fuerte”, objetivo, trascendente, de verdad. Al menos en la pugna por restablecer filosóficamente la perspectiva de sentido común, si es que de ello se trata, sospecho que en ese punto el análisis de Wittgenstein parte con cierta desventaja.

Una aproximación schopenhaueriana al hacer filosófico de Wittgenstein

Elena Nájera (U. de Alicante)

Ludwig Wittgenstein no fue un lector concienzudo de la tradición filosófica, aunque contrajo con ella más deudas de las que quiso —y supo— admitir y también de las que el encauzamiento analítico de su obra ha permitido saldar. Por ello, no resulta inoportuno aventurar que quizá deba algo a algunos pensadores ajenos a esta corriente que impregnaban, no obstante, el tejido cultural que envolvió el comienzo del siglo xx centroeuropeo²¹⁷. Es el caso, por ejemplo, de Arthur Schopenhauer. De hecho, sabemos que el autor del *Tractatus* leyó con avidez *El mundo como voluntad y representación*, llegando a definir su primera obra en los términos de “un idealismo epistemológico schopenhaueriano”²¹⁸. En cualquier caso, recurriendo en las siguientes páginas al autor alemán pretendemos desvelar algunas de las claves del hacer filosófico wittgensteiniano: un modo de pensar solidario de principio a fin con un talante antiintelectualista

²¹⁷ Sobre la Viena de *fin-de-siècle*, véase, por ejemplo, el estudio de Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, París: PUF, 1990, o el más reciente de Josep Casals, *Afinidades vienesas*, Barcelona: Anagrama, 2003. Y, a propósito de las relaciones entre Wittgenstein y otros autores de este contexto cultural en lo que respecta a la crítica del lenguaje, puede consultarse nuestro trabajo “Filosofía y silencio. Las miserias del lenguaje en el *fin-de-siècle*”, en Nicolás Sánchez Dura (ed.), *Cultura contra Civilización. En torno a Wittgenstein*, Valencia: Pre-Textos, 2008.

²¹⁸ Cfr. G. H. von Wright, *A Biographical Sketch*, en N. Malcom, *Ludwig Wittgenstein, a Memoir*, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 6. Wittgenstein reconoce la influencia de Schopenhauer en *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid: Espasa-Calpe, 1995, § 101, p. 57

que responde a las exigencias de una ética reacia al discurso que alberga así mismo pocas pretensiones de cambiar este mundo.

El camino comparativo propuesto se centrará en ciertas consideraciones sobre la naturaleza de la filosofía, lo que hará que nos detengamos en la coincidencia entre Wittgenstein y Schopenhauer a propósito de la imposibilidad de abordar científicamente los problemas filosóficos fundamentales. Encontraremos así argumentos a favor de la metafísica, si bien entonces se planteará, y así lo dejaremos indicado, el problema de cómo *redactarla*. A modo de clave hermenéutica, resulta interesante tener presente que ambos autores comparten una marcada sensibilidad antihegeliana que sirve de trasfondo a su sintonía. En las coordenadas de un mundo fragmentado y desencantado —que el *Tractatus* reelaborará en los términos del atomismo lógico—, se pretende gestionar, en definitiva, la rotura —que no deja de ser *traumática*— de esa envolvente perspectiva de la totalidad que había abierto el idealismo absoluto. Ello explica la dificultad para recuperar el hilo del sentido de lo humano y para componer un sistema que transcriba lo incondicionado. Porque lo valioso se ha replegado a un ámbito, el de la propia existencia, que se resiste a la mediación conceptual.

Comenzaremos, precisamente, apuntando la dimensión moral que Wittgenstein, con un claro acento schopenhaueriano —y, por tanto, antihegeliano— le concede a la filosofía en tanto que actividad solidaria con el modo de vida de cada uno, con el propio *éthos*, y, por tanto, éticamente reveladora.

1. La dimensión moral de la filosofía.

La sombra de *El mundo como voluntad y representación* alcanza —ya lo hemos mencionado— a un título de corte y pretensiones tan distintas como es el *Tractatus Logico-Philosophicus*. El rastro schopenhaueriano puede seguirse hasta el final de la trayectoria del pensador austriaco y no sólo en cuestiones teóricas, sino también, efectivamente, en la adopción de una determinada moral. Tal y como relata su discípulo Theodore Redpath, Wittgenstein quedó seducido por la capacidad de Schopenhauer para ofrecer un ejemplo de vida filosófica. Tanto es así que lo consideraba un auténtico filósofo por ser un educador en el sentido amplio de la palabra: “un profesor de modales” (*a teacher of manners*)²¹⁹. En definitiva, el aprecio por el autor de *El mundo como voluntad y representación* se debe a la dimensión ética que éste le concede a la actividad intelectual, presentándola como un *modus vivendi* indicativo de autenticidad.

De hecho, para Schopenhauer, la existencia marginal, académicamente hablando, e íntegra que él mismo llevó por amor a su doctrina le parece la mejor medida del propio valor de ésta²²⁰. Y, en resumidas cuentas, frente al modelo académico impuesto por Hegel —ese “charlatán vulgar” que lo desalojó de la universidad, el mejor ejemplo, a su entender, de los “comerciantes de cátedras contratados con fines estatales” que viven *de* la filosofía, y no *para* ella²²¹— reivindica la figura del pensador vocacional entregado, contra el mundo si es necesario, a su tarea. Así explica la diferencia en *El mundo como voluntad y representación*:

“¿Qué le importa mi cavilosa filosofía [...] que no da de comer —cuya estrella polar es únicamente la verdad, la desnuda, irremunerada, poco amistosa y a menudo perseguida verdad hacia la que marca rectamente su rumbo sin mirar a derecha o

²¹⁹ Theodore Redpath, *Ludwig Wittgenstein. A Student's Memoir*, Londres: Duckworth, 1990, p. 41.

²²⁰ Escribe Schopenhauer: “Un sistema de pensamiento que, incluso a falta de todo interés por parte de los demás, ha sido capaz de ocupar a su autor incesante y vivamente durante una larga vida e incitarle a un trabajo sostenido y no remunerado, tiene justamente ello la certificación de valor y su verdad”, *Parerga y Paralipómena*, Madrid: Trotta, 2006, p. 164.

²²¹ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena I*, “Fragmentos sobre la historia de la filosofía”, p. 127, y “Sobre la filosofía de la universidad”, p. 175.

izquierda— [...] a la buena y lucrativa filosofía universitaria, lastrada con cien propósitos y mil miramientos, cuya ruta barloventea cautelosamente al tener la vista el miedo al Señor, la voluntad del Ministerio, los preceptos de la iglesia local, los deseos del editor, la afluencia de los estudiantes, el buen compañerismo de los colegas, la marcha cotidiana de la política, la momentánea orientación del público y no sé cuántas cosas más?²²²”.

Schopenhauer exige así de la filosofía independencia ideológica, además de un íntimo, desinteresado y exclusivo compromiso incompatible con las servidumbres de la profesionalización. Y no sería demasiado aventurado afirmar que Wittgenstein no duda en contraerlo, pues, a pesar de que llegó a disfrutar de una cátedra en Cambridge —aunque, según él, “muchísimo mejor habría sido conseguir un empleo de abrir y cerrar un paso a nivel”—, acabó renunciando a ella y, antes de eso, fueron frecuentes y poco convencionales sus retiros de la vida universitaria²²³. Su desconfianza hacia la docencia *reglada* de la filosofía se nutría de la convicción de que para dedicarse a ella hacía falta un apasionado y raro interés —“uno sólo ofrece pistas a la gente que está dispuesta a seguir una pista con fervor”²²⁴—. Wittgenstein llega a hablar incluso en este sentido de la dependencia de su trabajo de una inspiración, de un “un don” que en cualquier momento le podía ser arrebatado²²⁵.

La cuestión es que la verdad, de todas formas, no se deja, a su entender, transmitir fácilmente: “Suponte”, dice, “que yo conociese la verdad —pura y calentita— y pudiese enseñártela. ¿No se seguiría de ahí que tú también podrías enseñarla luego, pero ya fría y entibiada?

²²² Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (2 vols), ed. Roberto R. Aramayo, Madrid: FCE, 2003, “Prólogo a la segunda edición”, p. 79.

²²³ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 380. En estos intervalos, además de dedicarse al estudio solitario, trabajó como maestro rural —durante más de seis años— y también como jardinero de un convento y arquitecto para su hermana.

²²⁴ Cfr. Ludwig Wittgenstein-Oets Kolk Bowsma, *Últimas conversaciones*, Salamanca: Sígueme, 2004, p. 68.

²²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, ed. Ilse Somavilla, Valencia: Pre-Textos, 2000, p. 24.

Naturalmente que no”²²⁶. En lo que respecta a sus propios discípulos, creía, de hecho, haber beneficiado sobre todo a los que no se habían hecho *filósofos* profesionales —algo que desaconsejaba rotundamente—, pues en el mejor de los casos, cuando se aprendía a aclarar confusiones, era el momento de ocuparse de otra cosa²²⁷. La filosofía poco más podía hacer por este mundo, como al final comprobaremos.

2. La necesidad de metafísica.

En definitiva, el camino de la filosofía se presenta para ambos autores como un recorrido muy personal que no discurre sólo por cauces racionales ni ha de pretender, por ello, *explicarlo* todo²²⁸. Efectivamente, frente a la sugestión hegeliana de una realidad fenoménica mediada por lo absoluto, completamente inteligible por tanto, Schopenhauer se admira ante un mundo marcado definitivamente por la inconsistencia y la accidentalidad. “La disposición filosófica”, leemos en *El mundo como voluntad y representación*, consiste propiamente en “ser capaz de asombrarse por lo habitual y cotidiano, lo cual le hace convertir en problema suyo lo *universal* del fenómeno. La perplejidad del ser humano ante lo que le rodea, añade, es proporcional a su altura intelectual —“cuanto más inferior es en un sentido intelectual, tanto menos enigmática le parece la existencia misma”— y se agrava cuando “junto a la finitud de todo existir, se le impone también la inutilidad de todo esfuerzo”

²²⁹.

De un pesimismo más contenido, y teniendo como fondo la violencia y miserias de la primera guerra mundial, las reflexiones del joven Wittgenstein a propósito del valor también parten de la admiración.

²²⁶ Cfr. Ludwig Wittgenstein-Oets Kolk Bowsma, *Últimas conversaciones*, p. 47.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 46 y ss..

²²⁸ En este sentido precisamente, Schopenhauer disculpaba su fracaso académico alegando con orgullo que su filosofía carecía de una “teología especulativa” a lo hegeliano. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, “Prólogo a la segunda edición”, p. 79.

²²⁹ Por ello, añade que “el conocimiento de la muerte, junto a la consideración del sufrimiento y la penuria de la vida, es el mayor acicate para la reflexión filosófica”. Arthur Schopenhauer, *Ibid.*, t. II, p. 158.

En su *Diario filosófico* tilda de “milagro estético” “la existencia del mundo. Que exista lo que existe”²³⁰, una experiencia de asombro que es la que motiva la ética²³¹. Lo místico, anota el *Tractatus*, no es “cómo sea el mundo”, que es un mero constructo racional, lógico-científico, “sino que sea”²³². “Porque todo suceder y ser-así son casuales” —insiste— y “lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez”²³³.

La cuestión es que para nuestros dos autores, la ciencia, que describe sistemáticamente esta realidad accidental, no puede satisfacer la inquietud de sentido que provoca. Según Schopenhauer, su capacidad explicativa se limita al mundo como representación, un mundo que se multiplica y fluye en las coordenadas del espacio y del tiempo sometándose al principio de razón —“siempre y en todas partes cada cosa sólo puede ser en virtud de otra”²³⁴—. Lo que ocurre en él sólo puede ser relativo —“relativo por y para algún otro congénere”²³⁵— y, por tanto, incompatible con una elucidación última. “Yo digo, por tanto, que todo es explicable por la física, pero también que así no se explica nada”²³⁶. E insiste en *El mundo como voluntad y representación*:

“Por grandes que sean los progresos hechos por la física, con ello no se dará el menor paso hacia la metafísica, al igual que una superficie, por mucho que gane en extensión, no cobra por ello contenido cúbico alguno. Antes bien, los mayores progresos de la física sólo harán siempre palpable la necesidad de una metafísica [...], pues el conocimiento más preciso y exacto del ser de las cosas particulares exige imperiosamente la explicación del conjunto y lo universal, que cuanto más correcta, fundada y

²³⁰ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico*, Barcelona: Ariel, 1982, 20.10.16, p. 145.

²³¹ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 38 y ss..

²³² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza, 1997, § 6.44, p. 181.

²³³ *Ibid.*, § 6.41, p. 177.

²³⁴ Arthur Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos: Madrid, 1981, p. 224.

²³⁵ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, t. I, pp. 89-90.

²³⁶ *Ibid.*, t. II, p. 171.

cabalmente sea conocido empíricamente, tanto más enigmático aparecerá”²³⁷.

En el mismo tono, Wittgenstein señala que “la solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo por lo que “no son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver”²³⁸. Constata que “sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo”, puntualizando seguidamente que “por supuesto, entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta”²³⁹. La ciencia, ciertamente, no puede dar ninguna explicación que trascienda la propia lógica atómica del lenguaje significativo que refleja, especularmente, la de los hechos. Y estos “pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución”²⁴⁰. Creer lo contrario es un “espejismo”²⁴¹ y “uno de los más bajos deseos de la gente moderna”²⁴², critica el autor de la *Conferencia sobre ética*.

La filosofía, por tanto, ha de “delimitar el ámbito disputable de la ciencia natural”²⁴³, apuntando precisamente con ello la necesidad de traspasarlo. Se indica así el camino hacia la metafísica, una “tendencia del espíritu humano” que para Wittgenstein, a menos que quiera expresarse en clave empírica, científica, no se deja ridiculizar en ningún momento de su obra²⁴⁴. Este paso, que es casi un salto, lo da en el *Tractatus* el yo. Pues, tal y como dejaba así mismo escrito Schopenhauer, “los últimos secretos primordiales los lleva el ser humano en su interior y éste le es accesible del modo más inmediato; de ahí que sólo aquí pueda encontrarse la clave para el enigma del

²³⁷ *Ibid.*, t. II, p. 175.

²³⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §6.4312, p. 181

²³⁹ *Ibid.*, §6.52, pp. 181-182.

²⁴⁰ *Ibid.*, §6.4321, p. 181.

²⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico*, 6.5.1916, p. 125. *Tractatus*, § 6.371

²⁴² Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, p. 34.

²⁴³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §4.113, p. 65.

²⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, p. 43. Schopenhauer también define la metafísica como una “noble necesidad” de la humanidad, *Parerga y Paralipómena I*, “Sobre la filosofía de la universidad”, p. 175.

mundo y el único hilo que permite captar la esencia de todas las cosas”²⁴⁵.

Wittgenstein apunta en este sentido que “el yo entra en la filosofía” por el hecho de que el «mundo es mi mundo»²⁴⁶. “Yo soy mi mundo. (El microcosmos)”²⁴⁷, insiste Wittgenstein *parafraseando* precisamente a Schopenhauer, quien escribe que “cada individuo cognoscente es [...] la condición complementaria del mundo como representación, por consiguiente un microcosmos igual de estimable que el macrocosmos”²⁴⁸. Este sujeto, sin embargo, se resiste a toda objetivación. Para el autor de *El mundo como voluntad y representación*, está fuera del dominio del principio de razón: es “aquello que lo conoce todo y no es conocido por nadie”²⁴⁹. Para Wittgenstein, igualmente, el yo filosófico no puede descubrirse entre las cosas, pues “no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite”²⁵⁰. Es como el ojo que desaparece dentro de su propio campo visual²⁵¹, precisa al hilo de una comparación a la que había recurrido ya Schopenhauer en *Parerga y Paralipómena*:

“Nuestro conocimiento, como nuestro ojo, mira sólo hacia fuera y no hacia dentro, de tal manera que cuando intenta dirigirse a sí para conocerse a sí mismo sólo ve una completa oscuridad y cae en un absoluto vacío”²⁵².

Sin embargo, este sujeto metafísico que es la condición de la experiencia se presenta, así mismo, como la clave de un sentido que

²⁴⁵ *El mundo como voluntad y representación*, t. II, p. 176.

²⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §5.641.

²⁴⁷ Cfr. *Diario filosófico*: 12.10.16.

²⁴⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, t. I, p. 429. Véase también *Parerga und Paralipomena II*, *Sämtliche Werke*, Band V, Stuttgart, Suhrkamp, 1965, §21, p. 28: “Microcosmos y macrocosmos se explican mutuamente, resultando ser esencialmente la misma cosa”.

²⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, t. I, p. 87.

²⁵⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §§ 5.641 y 5. 632.

²⁵¹ *Ibid.*, § 5.633.

²⁵² Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II*, pp. 57-58. Cfr. también *El mundo como voluntad y representación*: “lo que precede al conocimiento como condición suya y es la base que lo posibilita no puede ser inmediatamente captado por él, al igual que el ojo no puede verse a sí mismo”, t II, p. 280

trasciende el mundo, aunque este sentido ya no se dará en términos teóricos, sino prácticos, éticos, y en clave voluntarista, no intelectual. Según Schopenhauer, en efecto, cada individuo cognoscente es también “la íntegra voluntad de vivir o el «en-sí» del mundo mismo”²⁵³. De hecho, la reunión de ambos sujetos en la misma palabra es, a su entender, el “nudo del mundo” y, por tanto, algo “inexplicable”²⁵⁴.

El yo aparece también para Wittgenstein como “lo más profundamente misterioso”²⁵⁵. Puntualiza en su *Diario* que el sujeto pensante, representante, que no se deja conocer es mera ilusión, pero que el sujeto de la volición existe²⁵⁶. “De no existir la voluntad”, escribe, “no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos el yo, y que es el portador de la ética”²⁵⁷. Pero este yo, que encontramos al final de la escalera del *Tractatus* y que surge del deseo de *decir* algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, sobre lo absolutamente valioso, se queda sin la asistencia del discurso²⁵⁸.

Wittgenstein no desarrolló por escrito ninguna metafísica precisamente porque se centró en el análisis de un lenguaje que es incompatible con ella. Las palabras, en efecto, ya no se muestran capaces de componer una intuición última, de decir la esencia de las cosas. Como enseña el propio Schopenhauer, el lenguaje es un mero instrumento de la razón²⁵⁹ y está condenado, por tanto, a referir el mundo de la representación, no pudiendo coincidir con la expresión

²⁵³ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, t. I, p. 429.

²⁵⁴ Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, §42, p. 206.

²⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico*, p. 136.

²⁵⁶ *Ibid.*, 5.8.16, p. 136. Cfr. *Tractatus*, § 5.631.

²⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico*, p. 136.

²⁵⁸ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, p. 43. Por cierto, Schopenhauer también utilizó la metáfora de la escalera para señalar el camino *intuitivo* de la metafísica: “Para quien estudia con el fin de comprender, los libros los estudios son los peldaños de una escalera por la que se asciende a la cima del conocimiento: a cada paso que da va dejando atrás cada uno de esos escalones”, *El mundo como voluntad y representación*, t. II, p. 86.

²⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, t. I, § 8, pp. 120-121.

de lo absoluto, de lo valioso —la voluntad—. Sí lo haría la música “trasunto inmediato de la voluntad”, el lenguaje universal de “todo aquello que la razón compendia bajo el amplio y negativo concepto de sentimiento y no puede asumir en sus abstracciones”²⁶⁰, y esta pista, sin duda, abriría otra vía para estrechar todavía más las relaciones entre los autores que nos ocupan.

Pero, en cualquier caso, la enseñanza de ascendencia schopenhaueriana que aprovecha y pone en práctica Wittgenstein, y que queremos dejar siquiera apuntada, es que el discurso filosófico, una vez *confinado* a dar cuenta de la pluralidad y contingencia de un mundo desencantado, no puede aspirar *hegelianamente* a la exhaustividad. La conclusión es que no se puede explicar ni decir todo.

3. La crítica como renuncia.

Esta reivindicación de la metafísica es solidaria con la censura moral de un mundo que se unifica en torno a la ciencia, la industria y el progreso. Se trata para Wittgenstein de un mundo impermeable al valor en el que —metafóricamente hablando— se ha apagado la luz: “es como si se borrara el brillo de todas las cosas”, dice, “todo está muerto” y “uno se da cuenta de repente que por sí misma la mera existencia está aún completamente vacía, desierta”²⁶¹. “En la civilización de la gran ciudad” —sigue protestando en *Movimientos del pensar*— “el espíritu sólo puede retirarse a un rincón”²⁶². Por ello, en estas oscuras y desoladas coordenadas, el sentido se convierte en una ardua tarea. Así lo describe el pensador austriaco:

“Las naturalezas auténticas y fuertes se desvían precisamente en esta época del terreno de las artes y se vuelven hacia otras cosas, y el valor del individuo se expresa de alguna manera. Desde luego, no como en la época de una gran cultura. [...] En la

²⁶⁰ *Ibid.*, t. I, pp. 353-356.

²⁶¹ *Movimientos del pensar* (1937), pp. 119-120. Cfr. también *Aforismos. Cultura y valor*, § 364, p. 120. Cfr. también § 30

²⁶² Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar*, p. 41. Cfr. también *Aforismos. Cultura y valor*, § 23, p. 35: Sobre las cenizas de la cultura “flotarán espíritus”.

época de la anticultura se hacen pedazos las fuerzas, y la fuerza del individuo es desaprovechada por las fuerzas opuestas y las resistencias. Sin embargo, la energía sigue siendo energía, y así, aun cuando el teatro que nos ofrece esta época no sea el del devenir de una gran obra cultural, en la que los mejores colaboran hacia el mismo gran fin, sino el teatro menos imponente de una masa, cuyos mejores sólo aspiran a fines privados, no debemos olvidar que esto no depende del teatro”²⁶³.

En definitiva, Wittgenstein censura su época al hilo de un heroísmo hondamente pesimista y desencantado y, sobre todo, renunciante que tiene mucho de schopenhaueriano. El resultado de su trabajo, señala en un aforismo, es, de hecho, “dejar a un lado al mundo”, arrojarlo “al cuarto trastero”²⁶⁴. Este mundo, ciertamente, no acaba de mostrarse a los ojos de Wittgenstein susceptible de ningún sentido. “Cabría decir (con acento schopenhaueriano)”, escribe en su *Diario*, “El mundo no es ni bueno ni malo, sino el sujeto volitivo”²⁶⁵. En efecto, como hemos visto, el único emplazamiento posible del valor es la voluntad, pero no la que le interesa a la psicología —su objetivación fenoménica que diría Schopenhauer— sino la que es soporte de lo ético y de la que no cabe hablar²⁶⁶. En este segundo plano, la voluntad se posiciona frente a la realidad, pero reconociéndose precisamente impotente para cambiarla en términos cualitativos. “El mundo es independiente de mi voluntad”, leemos en el *Tractatus*²⁶⁷, lo que significa que

“aunque todo lo que deseáramos sucediera, esto solo sería por así decirlo, una gracia del destino, dado que no hay conexión lógica alguna entre voluntad y mundo capaz de garantizar tal cosa, ni nosotros mismos podríamos querer la hipotética conexión física”²⁶⁸.

²⁶³ Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, § 29, p. 39.

²⁶⁴ *Ibid.*, § 42, p. 44.

²⁶⁵ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico*, p. 135.

²⁶⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, § 6.423. Wittgenstein sigue a Schopenhauer, que separa tajantemente la voluntad como cosa en sí de su objetivación fenoménica. Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, t. I, § 23, p. 201

²⁶⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, § 6.373, p. 175.

²⁶⁸ *Ibid.*, § 6.374, p. 175

Cabe recordar que, a propósito de esta imposibilidad de recabar valor de una realidad abocada a la contingencia, Schopenhauer ya había dejado dicho que:

“la naturaleza es sólo el trasunto, la sombra de nuestra voluntad. Por eso nunca nos desamparará ni dejará que nos convirtamos en nada, pero nunca puede llevar a ningún otro lugar que no sea de nuevo la naturaleza”²⁶⁹.

Así las cosas, la voluntad buena o mala no se constituye en el curso de los acontecimientos ni con arreglo a las consecuencias de los actos²⁷⁰, sino sólo en la medida en que puede alterar “los límites del mundo”. Y esto supone para Wittgenstein un cambio personal de perspectiva: “El mundo del feliz es otro que el del infeliz”, “Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad.”²⁷¹. El significado de la existencia se repliega así desde el gris atomismo de los hechos a la luz interior de la contemplación. Su clave es, en definitiva, ascética: la renuncia a las vicisitudes del mundo de la acción a favor del resguardo absoluto de sentido que ofrece la “vida del conocimiento”. Leemos en este sentido en el *Diario filosófico*:

“¿Cómo puede el ser humano aspirar a ser feliz, si no puede resguardarse de la miseria de este mundo? Por la vida de conocimiento, precisamente. La buena conciencia es la felicidad que procura la vida de conocimiento. La vida del conocimiento es la vida que es feliz, a pesar de la miseria del mundo. Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las amenidades de este mundo. Una vida para la que esas amenidades no son sino otros tantos regalos del destino”²⁷².

La “vida del conocimiento” wittgensteiniana *sub specie aeterni* entronca, sin duda, con la “genuina consideración filosófica del mundo” de la que habla Schopenhauer, una consideración que “no se pregunta de donde viene, hacia dónde va o por qué existe, sino sólo por el qué del mundo, es decir, que no considera las cosas según

²⁶⁹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, t. II, § 48, p. 585.

²⁷⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, § 6.422

²⁷¹ *Ibid.*, § 6.43, p. 179.

²⁷² Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico*, p. 137.

alguna relación, tal como devienen o desaparecen²⁷³. La felicidad que este punto de vista procura, por tanto, no tiene ninguna marca objetiva, histórica ni física, sino “sólo metafísica, trascendente”²⁷⁴. Por ello, no puede ser descrita: consiste sólo en un estado íntimo, que se justifica a sí mismo, de autenticidad.

Concluyendo, cabe precisar que la metafísica no corrige el carácter tan enigmático como absurdo del mundo, aunque, al enseñar distanciamiento, minimiza terapéuticamente la frustración que genera. Como puntualiza Wittgenstein en un aforismo de 1931: La filosofía tiene por tarea “tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado”²⁷⁵. Pero, en definitiva, recuerdan las *Investigaciones filosóficas*, “lo deja todo como está”²⁷⁶. La crítica que facilita la ética se queda, por tanto, en la promoción de una perspectiva antimundana. Se censura ciertamente así de alguna manera, como hacía Schopenhauer frente a Hegel, la filosofía “aplicada”, frente a la “pura”²⁷⁷. Según *Parerga y Paralipómena* “A dos señores tan distintos como el mundo [*Welt*] y la verdad [*Wahrheit*], que no tienen nada en común más que las iniciales [en alemán], no se les puede servir al mismo tiempo: el intento conduce a la hipocresía, al disimulo, a la doblez”²⁷⁸.

Y en resumidas cuentas, puede concluirse que Wittgenstein participa de esta concepción de la filosofía que cultiva el extrañamiento ante la propia época desde el exilio interior y que, por ello mismo, sólo

²⁷³ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, t. I, § 53, p. 368.

²⁷⁴ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico*, p. 134.

²⁷⁵ Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar*, p. 52.

²⁷⁶ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, ed. Alfonso García y Ulises Moulines, Barcelona: Crítica, 1988, §124.

²⁷⁷ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I*, “Sobre la filosofía de la universidad”, p. 175 y ss.. Con ello se llega, según Schopenhauer, a la indignante teoría de que “el destino del hombre es absorbido en el Estado, —acaso como el de la abeja en la colmena; con lo que se aparta totalmente de la vista el elevado fin de nuestra existencia”.

²⁷⁸ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I*, “Sobre la filosofía de la universidad”, p. 180.

contempla una reforma: la personal, una silenciosa reconciliación con el mundo desplazada a la intimidad de la propia conciencia. "Paz en los pensamientos", dice en un momento dado, es la "anhelada meta de aquél que filosofa"²⁷⁹ y no nada de lo que ocurra en el mundo. "¿Qué me importa la historia?", había dejado escrito en su *Diario* de 1916, "¡Mi mundo es el primero y el último!"²⁸⁰. La ética, en resumidas cuentas, como anotaba posteriormente en 1931, no es sino "un impulso hacia lo alto"²⁸¹.

²⁷⁹ Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, p. 94.

²⁸⁰ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico*, p. 139

²⁸¹ Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar*, p. 57.

“Wittgensteins *Weltbild*”

Núria Sara Miras Boronat

Seminario de Filosofía Política

de la Universidad de Barcelona (SFP-UB)

nuriasara@gmail.com

“When I came home I expected a surprise and there was no surprise for me, so, of course, I was surprised.”

(Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Circa 1944)

1. Introducción

En 1934, una de las figuras más emblemáticas del siglo XX publica en Amsterdam un breve tomo de ensayos titulado *Mein Weltbild*. Su imagen, en distintos formatos, tamaños y colores ha impregnado nuestras retinas. Proponemos retener la siguiente: el viejo profesor de física sonríe con un aspecto afable en lo que, adivino, fue su despacho en Princeton. A un lado de la fotografía hay una cita, a él atribuida, que reza: “Gravitation cannot be held responsible for people falling in love”. A estas alturas se habrá caído en que se trata de Albert Einstein, responsable de la revolución teórica más importante en la física desde Newton, revolución que también transformó nuestra comprensión del mundo.

Si hubiera una figura análoga en filosofía a lo que Einstein representó para la física ésa sería, sin duda, la de Ludwig Wittgenstein. Significativos son los “parecidos razonables” entre ambos personajes. A parte de su coincidencia en el tiempo, podrían traerse a colación su procedencia judía, su paso por la Universidad en Berlín, su condición

de exiliados y el haber extendido su influencia mucho más allá del campo de estudio en el que hicieron sus contribuciones. Éste último punto constituye el eje de la analogía, puesto que con esas contribuciones, se inauguraron “sendas revoluciones de pensamiento”. Revoluciones que, como se diría desde la hermenéutica, aún están viviendo la historia de sus efectos. Común a estas revoluciones sería también según Hans Veigl (en un entretenido libro con el nombre *Wittgenstein in Cambridge*) que ambos pensadores alcanzan el gran público (forman parte de la “imagen del mundo general” en calidad de iconos), pero son realmente pocos especialistas los que están en disposición de entender el peso de su obra para la “historia del espíritu”²⁸².

Las analogías entre la física (o las ciencias naturales) y la filosofía son recurrentes. Recordemos que Kant se encomendó a sí mismo la tarea de realizar la “revolución copernicana” en filosofía. Pues bien, para hacerle justicia, quizás habría que decir que Wittgenstein inició la correspondiente “revolución einsteiniana”. Y si hacemos caso de la aserción de Rorty²⁸³ en un conocido artículo, no una sino dos veces. Aunque a Wittgenstein, carente de la perspectiva que hemos ganado nosotros, nunca se le hubiese ocurrido compararse a este respecto con Einstein, parece que le gustaba más verse a sí mismo como Galileo²⁸⁴.

Einstein tuvo la necesidad de explicarse, de justificarse, de hacer conocer al mundo su propia visión de él. De ahí que la primera parte de esta recopilación de ensayos tenga como subtítulo “wie ich die Welt sehe” (como yo veo el mundo) y aparezcan temas como el

²⁸² Véase Veigl, Hans: *Wittgenstein in Cambridge*, Viena, Holzhausen Verlag, 2004.

²⁸³ Véase Rorty, Richard: *The Linguistic Turn*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992. Según el uso de la noción de “revolución filosófica” por parte de Rorty, Wittgenstein compartiría este honor con René Descartes, Immanuel Kant y Edmund Husserl.

²⁸⁴ Moore, George Edward: *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1972, p. 368.

sentido de la vida, el valor de un hombre, la ciencia, la religión o el quehacer de las mujeres norteamericanas²⁸⁵. Ahora nos parece impensable que Wittgenstein se hubiese propuesto algo semejante. ¿Habría reconocido Wittgenstein mérito literario a algo tan *literal*? ¿A qué se debe esa intuición? ¿O no son quizás todas las líneas que escribió ya en sí los trazos de esa *imagen* del mundo? La intuición se deba quizás a la conocida posición del propio Wittgenstein respecto a la tradición filosófica anterior. Ese posicionamiento fue el que le llevó a abandonar cualquier pretensión de sistematicidad, cualquier amago de discursividad en su proceder, tanto en su labor docente como en su obra escrita. Su propia impresión de su trabajo filosófico se asemejaba a una letanía que decía “I destroy, I destroy, I destroy”²⁸⁶ y así a menudo le asaltaba el pensamiento que iba a ser retenido en los anales de la filosofía de un modo parecido a aquel que “incendió la Biblioteca de Alejandría”²⁸⁷.

En mi comunicación voy a tratar de sugerir cuál podría ser el texto no escrito por Wittgenstein que llevara el mismo título: *Mein Weltbild*. Se prestará especial atención en un primer apartado a las metáforas que Wittgenstein hizo jugando con la posibilidad de escribir un libro sobre el mundo, un libro que recogiera todo lo que sabemos de él. En segundo lugar, se hará una breve aproximación al término »Weltbild«, que tiene un rol principal en los aforismos conocidos como *Über Gewissheit*, poniéndolos en relación con otros términos de su segunda filosofía. “Weltbild”, desde una determinada lectura puede emparentarse con “mitología” y “forma de vida” y oponerse a “hipótesis científica”. Desde ahí querremos mostrar porqué escribir un libro titulado “Mein Weltbild” es una pretensión imposible de realizar por completo por, como mínimo, dos razones. Una: no existe algo que sea *mi* imagen del mundo. Y dos: la imagen del mundo de la que

²⁸⁵ Véase Einstein, Albert: *Mein Weltbild*, Zurich, Europa Verlag, 2005.

²⁸⁶ Wittgenstein, Ludwig: *Aforismos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 62.

²⁸⁷ Wittgenstein, Ludwig: *Movimientos del pensar*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 52.

dispongo no es de una naturaleza tal que haga posible enumerar una por una *todas* las proposiciones de las que se compone. En el tercer apartado queremos detenernos en las *Vermischte Bemerkungen*, que podrían ser leídas como las notas al pie de Ludwig Wittgenstein al tiempo que le tocó vivir. Esas notas podrían proyectar la sombra de una "Weltanschauung" como una suerte de "apokalyptische Ansicht der Welt" (visión apocalíptica del mundo). La actitud de Wittgenstein hacia su presente parece teñida de una cierta decepción o extrañamiento, actitud que probablemente deba ser remitida tanto al contexto como a la experiencia vital del filósofo que vive "infelizmente enamorado"²⁸⁸ en una tradición que le es ajena. Desde ése estado de ánimo se escriba, quizás, otro subtexto alternativo.

2. Wittgenstein y el libro de la naturaleza: "The World As I Found It"

Wittgenstein escribe en su diario el 23 de mayo de 1915 lo siguiente: "Hace ya mucho tiempo que vengo siendo consciente de la posibilidad, por mi parte, de escribir un libro «El mundo con el que me he encontrado»."²⁸⁹

Puede que lo más sencillo fuera comenzar por tratar todas esas ideas por separado: qué es el mundo (*Welt*), qué es una imagen (*Bild*), cómo se hace uno con una imagen del mundo y cómo se puede trasladar esa imagen a un texto. Ninguna de estas cuestiones es nueva. De hecho, "leer el libro de la naturaleza" es una expresión que conocemos de Galileo. Leer el libro de la naturaleza es posible una vez dominemos el lenguaje en que Dios lo escribió, que es el lenguaje de las matemáticas.

²⁸⁸ Wittgenstein, Ludwig: *Aforismos*, p. 140.

²⁸⁹ Wittgenstein, Ludwig: *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, p. 87. El mismo pensamiento le ronda por la cabeza un año más tarde, en septiembre de 1916, ahí habla Wittgenstein de escribir un informe de el mundo tal y como él se lo encontró.

¿En qué lenguaje se escribe el mundo tal y cómo Wittgenstein se lo encontró en 1916? En ésa representación perspicua de nuestro lenguaje natural que se consigue con el lenguaje formalizado de la lógica. Wittgenstein parte de que “nos hacemos figuras de los hechos”²⁹⁰. Sabemos que los hechos, lo que es el caso, el mundo, puede ser figurado por el lenguaje porque ambos comparten la misma forma lógica. Por lo tanto, un libro del mundo tal y como me lo encuentro en éste momento debería ser un compendio de la totalidad de las proposiciones verdaderas. Sin embargo, en el *Tractatus* nos describe el contenido de nuestro libro como sigue:

El sujeto pensante, representante no existe.

Si yo escribiera un libro «El mundo tal como lo encontré», debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc.; ciertamente esto es un método para aislar el sujeto o, más bien, para mostrar que en un sentido relevante no hay sujeto; de él solo, en efecto, *no* cabría tratar en este libro.²⁹¹

Así, un libro de estas características no sería un libro de física o una enciclopedia que reuniera todas las proposiciones verdaderas de las ciencias naturales²⁹², como se podría pensar en un primer momento. Esto no resultaría tan sorprendente si se tiene en cuenta que la idea de redactar ese libro tanto en sus diarios, por tanto, en una fase muy temprana de su pensamiento, como en el *Tractatus*, estas reflexiones colindan con la conocida sentencia “*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*”²⁹³ y la también conocida, aunque algo más misteriosa “llevado a sus últimas consecuencias, el

²⁹⁰ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1989, §2.1, p. 23.

²⁹¹ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, §5.631, p. 143-145.

²⁹² *Ibid.*, §4.11, p. 65.

²⁹³ *Ibid.*, §5.6, p. 143.

solipsismo coincide con el puro realismo”²⁹⁴. Topamos con uno de los puntos más oscuros de la filosofía wittgensteiniana. Renuncio en este punto a dar una respuesta a la cuestión de cómo es posible que realismo y solipsismo se solapen. Se me suscitan aquí otro tipo de preguntas. Por ejemplo: ¿qué aspecto tendría entonces ese libro? ¿Sería un diario sobre el contenido de mis representaciones? ¿Un diario escrito con el lenguaje fenomenológico, cuya posibilidad habría barajado Wittgenstein antes de 1929? Las primeras entradas de las *Philosophische Bemerkungen* explican la relación entre este lenguaje y la física²⁹⁵. El lenguaje fenomenológico sería algo así como un “lenguaje primero” que serviría a la gramática de la descripción sobre la cual la física construye sus teorías.

Puede ser que ahí Wittgenstein esté dando un uso especial a “fenomenología” y a “física”. Pero, para nosotros, la mejor metáfora para entender qué aspecto tiene el mundo visto desde el sujeto metafísico lo da Wittgenstein años más tarde a sus amigos en una conversación informal en Cornell, en agosto de 1949. Oets Kolk Bouwsma propone como tema “Cogito, ergo, sum”. A lo que Wittgenstein responde que se lo imagina como una proyección cinematográfica²⁹⁶.

Extendernos en esto nos llevaría algo lejos de lo que se había propuesto al principio. Diremos, como apunte final, que el libro que

²⁹⁴ *Ibid.*, §5.64, p. 146.

²⁹⁵ Wittgenstein, Ludwig: *Gesamtausgabe*, vol. 2, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1984, p. 51.

²⁹⁶ “Siempre pienso en ello como si se tratase de una proyección cinematográfica. Ves ante ti la imagen sobre la pantalla, pero detrás de ti se halla el operador, que tiene un rollo por un lado, que se está desarrollando. El presente es la imagen que se encuentra delante de la luz, pero el futuro está todavía dentro de ese rollo que aún ha de pasar y el pasado se halla en aquel otro rollo: ya ha transcurrido. Ahora bien, imaginémonos que sólo existe el presente. No hay un rollo para el futuro, ni un rollo para el pasado. Y ahora, imaginémonos cuál sería el lenguaje que podría existir en una situación similar. Uno sólo podría quedarse mirando, boquiabierto: ¡Esto!” (Wittgenstein, Ludwig y Bouwsma, Oets Koelk: *Últimas conversaciones*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 31)

juega con todas esas ideas de mundo y con la figura de Wittgenstein ya existe. Se llama *The World As I Found It* (1987) y es de Bruce Duffy. Y, al contrario de lo que hemos visto Wittgenstein que hubiese escrito bajo este título, es ficción²⁹⁷.

3. Apuntes para una “historia natural” de los hombres. El concepto de “Weltbild” en el segundo Wittgenstein.

A partir de 1929, cuando Wittgenstein decide volver a Cambridge y a la filosofía, empieza a tomar notas para un libro de otro género muy distinto. Quizás se podría decir, estirando la metáfora del propio Wittgenstein, que empieza a coleccionar imágenes para el álbum de las *Philosophische Untersuchungen*²⁹⁸. Wittgenstein, pues, decide abandonar la descripción de su “mundo interior” tal y como se lo encontró para fijar la mirada a aquello que, aún estando ante nuestros ojos, no consigue captar nuestra atención. Es así como va recopilando sus observaciones para una futura “historia natural de los hombres”²⁹⁹.

Cuando uno se mueve entre lo *dado*, entre aquello que sucede entre los hombres se encuentra con un entramado de prácticas establecidas, cuyo origen es desconocido y su fundamento parece ser el aire, visto desde la mirada del estricto pensador idealista obsesionado por apuntalar los pilares en los que asentar *nuestro* mundo. El filósofo idealista con el que está dialogando en *Über Gewissheit* es el Moore de “Defence of Common Sense” y “Proof of an External World” aunque podría ser cualquier partidario de la duda radical como, por ejemplo, René Descartes. En todo caso es el tipo de persona que hace preguntas que son ajenas a quien vive sumergido

²⁹⁷ Se trata de una biografía novelada de Wittgenstein y de su relación con Bertrand Russell y George Edward Moore.

²⁹⁸ Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*, México y Barcelona, Crítica/UNAM, p. 11.

²⁹⁹ *Ibid.*, §415, p. 301.

en la inmediatez³⁰⁰. Wittgenstein ilustra la situación de incomodidad que se produce cuando el filósofo idealista y el hombre corriente se ponen juntos en el mismo contexto en un célebre aforismo³⁰¹. El ejemplo no sirve, según nuestra lectura, para ridiculizar al filósofo idealista sino para ilustrar el tipo de preguntas que éste se hace. Estas preguntas podrían tener como objeto cosas tales como los estados de conciencia de otras mentes o la existencia de un mundo externo más allá del sujeto que lo piensa y se lo encuentra entre sus representaciones.

Wittgenstein desestima la posibilidad de una duda radical o de una *tabula rasa* puesto que tanto el aprendizaje como el transcurso de la vida cotidiana se basan en algunas seguridades. En ambos casos, la duda es posterior tanto lógica como temporalmente a la certeza³⁰². Para poder articular la duda hay que creer en algo, puesto que la duda descansa en lo que está fuera de duda³⁰³.

Wittgenstein acentúa el papel de la confianza como base del lenguaje. Esto se refiere no sólo a la imposibilidad de partir en el conocimiento de una posición escéptica radical sino también a algo más profundo, a una confianza que está en el fondo de nuestra actuación y que la hace posible³⁰⁴. En efecto, nuestro quehacer en lo ordinario no podría *funcionar* si pensáramos que nos hemos equivocado en todos nuestros cálculos³⁰⁵ o que no existen el objeto al que me refiero con tal o cual nombre. En la praxis adoptamos ciertos

³⁰⁰ No se pretende aquí el desarrollar algo así como una "perspectiva de la inmediatez". Esta observación se basa en algunas notas contenidas en *The Blue Book* y en *Sobre la certeza* (por ejemplo, en el aforismo 406)

³⁰¹ "Me siento junto aun filósofo en un jardín; dice repetidamente: 'Sé que esto es un árbol' mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y lo escucha; yo le digo: 'Este hombre no está transtornado; tan sólo filosofamos'." (Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 2000, §467, p. 61c)

³⁰² Véanse Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*, §115 y §354.

³⁰³ *Ibid.*, §519.

³⁰⁴ *Ibid.*, §509.

³⁰⁵ *Ibid.*, §55.

compromisos *tácitos* con tesis que al filósofo le pueden parecer necesitadas de revisión y de legitimación, nosotros nos damos simplemente por satisfechos con ellas³⁰⁶.

Pero, de hecho, ni siquiera está claro que este darse por satisfecho sea un acto consciente, un acto de voluntad, como si tuviéramos presentes una a una las proposiciones a las que concedemos credibilidad. Más bien lo que ocurre es que nuestro saber (*Wissen*) forma un gran sistema³⁰⁷. El holismo semántico de Wittgenstein se amplía a un holismo epistemológico: no son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes sino que los axiomas, las premisas se sostienen recíprocamente³⁰⁸. Y no sólo eso: el caso es que el sistema que forman algunas proposiciones sobre el mundo es el lugar donde cualquier prueba, confirmación o refutación de hipótesis, sucede. Ese sistema es el "elemento vital de los argumentos"³⁰⁹. La función de las proposiciones que forman parte de ese "sistema de coordenadas"³¹⁰ se asemeja a la de las reglas y actúan de forma análoga a un "filtro" para incorporar proposiciones al sistema o para rechazarlas. Wittgenstein reconoce que en este punto no es fácil tampoco distinguir entre "reglas" (*Regel*) y "proposiciones empíricas" (*Erfahrungssaussagen, Erfahrungssätze*) ya que los límites entre ambas no son siempre claros.

Aquí entra en juego el concepto "Weltbild" que, proponemos, podría ser ese conjunto de proposiciones sobre el mundo que damos por ciertas, que constituyen la base de nuestra investigación y que, en muchos casos, ni siquiera se hacen explícitas. Wittgenstein trae aquí a colación un hermoso ejemplo que tiene como protagonista un

³⁰⁶ *Ibid.*, §344.

³⁰⁷ *Ibid.*, §411.

³⁰⁸ Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*, §141 y §142.

³⁰⁹ *Ibid.*, §105.

³¹⁰ Véanse los aforismos §83 y §47 de *Sobre la certeza*.

eminente científico: Lavoisier³¹¹. El ejemplo de Lavoisier permite prestar atención a diversos puntos que se anuncian de pasada. Primero, la ya mentada difusa distinción entre proposiciones empíricas y normas de la descripción³¹², que permite un “trasvase” entre unas y otras del que hablaremos después. Segundo, que lo que hace posible en gran medida la investigación de Lavoisier en el laboratorio es dar por sentado que la naturaleza se comporta siempre de la misma manera si se reproducen las mismas condiciones, por tanto, que la ciencia natural se basa en determinados presupuestos y asunciones sobre el mundo. Tercero, que la imagen del mundo no es algo que él decida sino que la aprendió de niño. Wittgenstein incluso sugiere que una imagen del mundo es algo que se “traga”³¹³ uno durante el aprendizaje del lenguaje. Y, en cuarto lugar, todo esto refuerza la oposición entre “imagen del mundo” e “hipótesis científica”, puesto que la imagen del mundo en la que vivimos, no es algo de los que nos convenzamos sino que constituye el trasfondo de pensamiento y acción³¹⁴. Su adquisición, como el aleccionamiento en las reglas no es teórico, basado en la evidencia sino *práctico*, como el adiestramiento en los juegos³¹⁵.

³¹¹ “Es evidente que nuestras afirmaciones empíricas no son todas del mismo tipo, dado que es posible aislar una proposición así y transformarla, de proposición empírica, en norma de descripción.

Pensemos en las investigaciones químicas. Lavoisier realiza experimentos con sustancias en su laboratorio y concluye de ellas cuando hay una combustión sucede tal y tal cosa. No dice que en otra ocasión podría suceder de otra manera. Recurre a una imagen del mundo determinada, por supuesto, no se la ha inventado sino que la aprendió de niño. Hablo de una imagen del mundo y no de una hipótesis porque es el fundamento evidente de su investigación y, como tal, ni siquiera se menciona”. (Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*, §167, p. 24c)

³¹² *Ibid.*, §319.

³¹³ *Ibid.*, §143. Algo en esta dirección lo dice Wittgenstein también en las observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas. Véase, por ejemplo: Wittgenstein, Ludwig: *Gesamtausgabe*, vol. 6, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1984, parte 4, §35.

³¹⁴ Un desarrollo sistemático de este punto se encuentra en Lütterfelds, Wilhelm: “Wittgensteins Weltbild-Glaube. Ein vorrationales Fundament unserer Lebensform?”, en J. Padilla y R. Drudis (eds.): *Wittgenstein y el círculo de Viena*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998, 115-152pp.

³¹⁵ “Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso.

La asimilación de la imagen del mundo a una especie de mitología puede darnos una primera respuesta de porque el intento de escribir un libro con el título "Mein Weltbild" es una empresa imposible. Esto se entiende desde la presunción que del mismo modo que hay partes de esa imagen del mundo que se aprenden prácticamente y no son formuladas explícitamente, podría haber un conjunto de proposiciones en el bagaje de nuestras creencias sobre el mundo que no podrían ser hechas explícitas y, por lo tanto, el recuento en *nuestra* exposición de *nuestra* imagen del mundo no coincidiría con la totalidad de esa imagen del mundo.

Cuando pensamos en el término "imagen" automáticamente nos viene a la mente algo estático, algo así como una fotografía. En cambio para el término que está usando Wittgenstein se contempla, usando otro vez el lenguaje de la física, algo así como una "Dinámica de la(s) Weltbild(er)". La imagen del mundo no permanece inalterable. Así como el juego de lenguaje cambia con el tiempo³¹⁶ y, con él, el significado de las palabras³¹⁷, también las prácticas y aquello que los hombres consideran razonable³¹⁸ experimenta variaciones en el *continuum* espacio-tiempo de los contextos humanos. Existen permutaciones sincrónica y diacrónicamente. Wittgenstein ilustra, acertadamente, el carácter fluido de ese *continuum* con la famosa metáfora del río que explica cómo se produce el comercio entre proposiciones de la experiencia y reglas o normas de la descripción³¹⁹.

Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de modo puramente práctico." (Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*, §§ 94-95, p. 15c)

³¹⁶ *Ibid.*, §256.

³¹⁷ *Ibid.*, §65.

³¹⁸ *Ibid.*, §336.

³¹⁹ Podríamos imaginar que algunas proposiciones que tiene la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esa

Wittgenstein no ofrece una explicación definitiva o concluyente de cómo se dan esos cambios en nuestra imagen del mundo. Se podría aproximar que lo que tendría que pasar para que una proposición empírica se convirtiera en norma de la descripción del mundo es que perdiera el estatus de hipótesis porque se hubieran dado suficientes argumentos a su favor como para ser incorporada a nuestra visión de las cosas, que esa proposición fuera a partir de algún momento algo que se da por sentado. Porque existen hechos que lo confirmen o porque se realice un descubrimiento³²⁰ que amplíe los márgenes de *nuestro mundo*. Y al revés, para que una proposición ya integrada en nuestra visión del mundo pasara a ser abandonada, tendría que perder su *Selbstverständlichkeit*. Tendría que hacerse explícita y, a la vez, ser puesta en entredicho.

Qué mecanismo explicaría este desgaste del lecho del río así como qué modelo de explicación serviría para dar cuenta de él, depende directamente, de una lectura del segundo Wittgenstein. Los modelos de explicación pueden ser, entre otros, el de la geología, el de la pragmática transcendental, el de inspiración biológica de Charles Darwin, el de la historia de las civilizaciones o una combinación mixta. Uno de estos modelos, con fuerte presencia en el debate contemporáneo, es la lectura culturalista de Wittgenstein. Esa lectura se basa en la ecuación *Weltbild* = *Lebensform* = *Kultur*, es decir, en la asunción que la imagen del mundo es el patrimonio de una

relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.

La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra.” (Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, §§ 96-97, p. 15c)

³²⁰ Hablando de las proposiciones que Moore da por ciertas, Wittgenstein cuenta entre ellas que “ningún hombre se ha alejado de la Tierra” (Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*, §93). Esta es una buena muestra de cómo los cambios en nuestra imagen del mundo pueden sucederse allí donde no los suponemos. Ludwig Wittgenstein, que trabaja en estas notas entre 1950 y 1951 no pudo imaginar ni prever que alejarse de la superficie terrestre e, incluso, llegar hasta la Luna sería una realidad unos años más tarde.

comunidad cohesionada socialmente, cuyo material “aglutinante” son la historia y el lenguaje común. A favor tienen algunas indicaciones que se encuentran entre los aforismos wittgensteinianos. Por ejemplo, en las *Bemerkungen über Frazers "Golden Bough"*, cuando afirma que en nuestro lenguaje descansa toda una mitología³²¹. Pero, sobre todo, una sentencia de *Über Gewissheit* en la que sostiene que el estar seguros de algo significa que pertenecemos a una comunidad unida por la ciencia y la educación³²².

Con esta última reflexión se podría dar otra respuesta provisional al por qué desde Wittgenstein no puede escribirse un libro con el título “Mein Weltbild”. La primera razón que se daba en este apartado tenía que ver con el uso del término “Weltbild” y su *déficit* en autotransparencia. En este caso, nos fijamos en la primera parte del rótulo “mein”. No existe algo así como una imagen del mundo que me pertenezca en exclusiva. La que tengo se debe a un *nosotros* del que formo parte, por lo tanto, el libro debería titularse “Unser Weltbild” (nuestra visión del mundo). En relación con esto, aunque no solamente, vamos a ver qué pensaba Wittgenstein del mundo en que le tocó vivir.

4. Eine “apokalyptische Ansicht der Welt”: ¿Notas para el relato del fin de la historia?

En 1947, la imagen que todo el mundo tenía de *nuestro* mundo había sufrido una convulsión respecto a la de la generación anterior, en todo caso, a la de aquellos que no vivieron el final de la Segunda Guerra Mundial. Wittgenstein comparte con muchos la frustración, el desencanto o el desapego de su presente y el pesimismo

³²¹ Wittgenstein, Ludwig: *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 69.

³²² Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*, §298.

concerniente al futuro de la Humanidad. Esta actitud responde a lo que él denomina "apokalyptische Ansicht der Welt"³²³

Mucho se ha especulado sobre la actitud de Wittgenstein hacia la vida en general y hacia otros temas ajenos a la filosofía o a la ciencia. Una base para todas estas hipótesis respecto a sus convicciones éticas, su compromiso político o ausencia de él, su concepción del arte puede encontrarse en sus diarios y en las conocidas como *Vermischte Bemerkungen* o como "Culture and Value" (que es el nombre de su edición inglesa). Considero el intento de poner en relación lo dicho en el apartado anterior acerca del término *Weltbild* con lo que Wittgenstein, el hombre, opinaba de su mundo: una empresa tan sumamente interesante como complicada. Un indicador hacia una dirección posible podrían darlo algunos aforismos del *Tractatus*. Por ejemplo, cuando se dice que "el mundo y la vida son una y la misma cosa"³²⁴ o que "el mundo del feliz es otro que el del infeliz"³²⁵. Con esto se sugiere que existe una distinción entre el mundo como voluntad y el mundo como representación. Estos dos aforismos, decíamos, puestos en relación con algunas entradas de los diarios en tiempos de guerra³²⁶ y con su ideal ético de "templo que sirva de contorno a las pasiones"³²⁷, entre otros, proyecta una silueta de Wittgenstein cuyos trazos han dado muchos intérpretes mucho mejor de lo que se puede ofrecer ahora y aquí, de pasada. Simplemente queremos llamar este semblante de Wittgenstein a la memoria.

³²³ "La visión apocalíptica del mundo es, en verdad, que las cosas *no* se repiten. Por ejemplo, no es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento, como también la del conocimiento final de la verdad; que en el conocimiento científico nada hay de bueno o de deseable y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa. No es de ningún modo evidente que no sea así." (Wittgenstein, Ludwig: *Aforismos*, p. 110)

³²⁴ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, §5.621.

³²⁵ *Ibid.*, §6.43.

³²⁶ Véase la entrada del 11 de junio de 1916 de los citados *Diarios*.

³²⁷ Wittgenstein, Ludwig: *Aforismos*, p. 33.

Sin embargo, hay que tener en cuenta el rechazo del propio Wittgenstein a asumir etiquetas de ningún tipo. Por ejemplo, en *Über Gewissheit*, reflexionando sobre su tarea, le parece que está diciendo algo que suena a pragmatismo pero entonces una "concepción del mundo le sale al encuentro"³²⁸. Da la impresión que éste enredarse en una *Weltanschauung* es algo con lo que Wittgenstein no se encuentra cómodo.

En otra línea, se suele atribuir a Wittgenstein una *Weltanschauung* que nosotros no alcanzamos a vivir. En esa concepción del mundo tenían cabida: la física de Hertz , Mach o Boltzmann; la economía de Keynes o Sraffa; la literatura de Dostoievski o Tolstói; la filosofía de Schopenhauer, Frege o Russell; la agitación de la conciencia pública desde *Die Fackel* de Kraus y la austeridad arquitectónica de Loos. Pero también los, para nosotros y ahora, desvaríos históricos de Spengler o culturales de Weininger³²⁹.

En esta clave puede ser leída la única referencia en todas las *Vermischte Bemerkungen* a Albert Einstein, con la que se cierra el bucle que se abrió hace unas páginas:

Cuanto menos uno se conoce y comprende a sí mismo, menos grande es uno, por muy grande que sea su talento. Por eso nuestros científicos no son grandes. Por eso no son grandes Freud, Spengler, Kraus o Einstein.³³⁰

³²⁸ Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*, §422.

³²⁹ Intencionadamente remitimos al conocido aforismo de las *Vermischte Bemerkungen* donde Wittgenstein nombra a sus "padres intelectuales" (Wittgenstein, Ludwig: *Aforismos*, p. 57)

³³⁰ Ofrecemos nuestra propia traducción, ya que no hemos podido encontrar esta anotación en la versión española de las *Vermischte Bemerkungen*, o no está donde debería estar. El original se encuentra en Wittgenstein, Ludwig: *Gesamtausgabe*, vol. 8, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1984, p. 516.

Es cierto que esta clave podría consistir en poner en paralelo el ser judío con el carácter reproductivo³³¹, la distinción entre genio y talento con la que Wittgenstein se castigaba a sí mismo. Sin embargo, él mismo anota, a modo de advertencia, en las observaciones sobre los colores que, mientras la imagen equivocada confunde, la imagen correcta ayuda³³²: La advertencia quizás pueda ampliarse recordando que aunque, cualquier persona o, mejor, personalidad, constituye una unidad, su rostro cambiará en función de dónde venga la luz. Y esta experiencia la hacemos cada vez que releemos a cualquier gran filósofo, pero sobre todo a Wittgenstein. Tanto sus palabras como su vida parecen escapar a un único foco y desvelar cada vez nuevos matices, como si de un caleidoscopio se tratase.

5. Otros textos, imágenes y mundos posibles.

Existen pocos filósofos del siglo XX que nos hayan dejado tantas y tan bellas imágenes como Ludwig Wittgenstein. Recuérdese la mosca intentando salir de la botella atrapamoscas; el lenguaje como red, como laberinto de caminos o como ciudad antigua, etc. Algunas de ellas también son reminiscencias al ámbito de lo científico-técnico como: disolver los problemas como un resorte en una solución de ácido, condensar una nube de filosofía en una gota de gramática, comparar el trabajo filosófico con la arquitectura o el trabajo del delineante, entre muchas otras poderosas evocaciones.

Quisiera terminar con una reflexión acerca la pluralidad de las visiones del mundo. Quizás pertenezca a *nuestra* imagen del mundo la necesidad de armonizar y convivir con distintas imágenes del

³³¹ Acerca de las influencias intelectuales de los arriba nombrados remitimos a título de ejemplo, a Janik, Allan: *Assembling Reminders*, Estocolmo, Santérus Academic Publishers, 2006.

³³² Wittgenstein, Ludwig: *Gesammtausgabe*, vol. 8, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1984, p. 44.

mundo. Wittgenstein escribe en las observaciones sobre Frazer: "Quien, por ejemplo, está intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética. Esto no le tranquilizará."³³³ Como Einstein, al principio, se apunta a la necesidad de dejar convivir diversos modos de explicación y acción, modelos que se alternan sin reducirse el uno al otro. En Wittgenstein mismo, hay tentativas de alcanzar distintas miradas sobre él. Piénsese en la contemplación desde el punto de vista de la eternidad (*sub specie aeterni*)³³⁴ o en la representación perspicua (*übersichtliche Darstellung*)³³⁵. Con ellas y otras muchas quizás ganemos una imagen del mundo, más fluida, más móvil, más compleja y más versátil que el estático mundo, tal y como lo encontramos.

³³³ Wittgenstein, Ludwig: *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, p. 54.

³³⁴ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, §6.45.

³³⁵ Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*, §122.

TRADICION E INNOVACIÓN EN LA CONFIGURACIÓN DEL MUNDO DE LA VIDA, SEGÚN WITTGENSTEIN. (A través de P. Winch y Karl-Otto Apel).

Carlos Ortiz de Landázuri

Universidad de Navarra

cortiz@unav.es

Presentación:

En la *Transformación de la filosofía* - TF³³⁶- Karl-Otto Apel criticó el papel tan destructivo que las paradojas de la *crítica del sentido* de Wittgenstein habrían desempeñado en la génesis de la así llamada *postmodernidad*, aunque inicialmente en su caso tampoco pudo hacer nada para contrarrestarlas³³⁷. A este respecto en un primer momento comprobó como Wittgenstein habría llevado a cabo una progresiva *radicalización sistemática* de sus respectivos proyectos programáticos iniciales, sin tampoco conseguir evitar la aparición de numerosos sinsentidos y paradojas cada vez más aporéticas. Especialmente el hecho de que la configuración de sus respectivos *mundos vitales* se volvió cada vez más inhóspita y vulnerable, sin poder evitar la progresiva *autodestrucción* y *debilitamiento* de los procesos comunicativos que a su vez hacen posible la *mutua comprensión* y la correspondiente *explicación experimental* de un determinado

³³⁶ Apel, K. O.; *Transformation der Philosophie*, Vol I.-II, Suhrmap, Franckfurt, 1973; *La transformación de la filosofía*, Vol I-II, Taurus, Madrid, 1985.

³³⁷ Cf. Ortiz de Landázuri, C.; 'La autodestrucción de la crítica del sentido en Wittgenstein y Heidegger. (A través de Karl-Otto Apel)', *Anuario Filosófico*, 2000/3, p. 833-859.

enunciado, como de algún modo también sucedió en P. Winch, al menos según Karl-Otto Apel³³⁸.

a) La compatibilidad entre tradición e innovación en el segundo Wittgenstein, según Apel.

De todos modos, y a diferencia de lo ocurrido anteriormente en Wittgenstein, Karl Otto Apel prolongó en un segundo momento las propuestas de P. Winch a este respecto, sacando unas conclusiones un tanto insospechada para los propios seguidores de la filosofía analítica, a saber³³⁹: concibió los *juegos del lenguaje* como '*formas de vida*' y les otorgó un alcance *pragmático-transcendental*, es decir, una capacidad de proyectarse sobre cualquier forma de conocimiento y de acción, y de interaccionarse recíprocamente entre sí. Sólo así se podría justificar el logro de una mejor *comprensión recíproca* y de la subsiguiente *explicación experimental*, así como los subsiguientes procesos de *transmisión de una tradición* y de *innovación autocrítica*, que a su vez hacen posible la configuración del respectivo *mundo vital*, cosa que ni Wittgenstein, ni P. Winch nunca habían propuesto³⁴⁰.

Para justificar este nuevo punto de vista Apel tuvo que prolongar algunas interpretaciones de Wittgenstein propuestas por P. Winch en su obras, *La idea de la ciencia social y sus relaciones con la filosofía*³⁴¹, a través de dos pasos. En primer lugar tuvo que atribuir a la *crítica del sentido* de Wittgenstein una capacidad de invertir el proceso de progresiva "*autoenajenación*" que se acabó haciendo presente en los correspondientes procesos de *mutua comprensión* y de subsiguiente *explicación experimental*, sin quedarse a merced de la mediación irrebasable que el *lenguaje* ejerce en la configuración de los respectivos *mundos vitales*. En segundo lugar Apel tuvo que justificar la posible

³³⁸. Cfr. Smilg Vidal, N.; *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de Karl-Otto Apel*, Comares, Granada, 2000.

³³⁹ Cf. Hadot, P.; *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-textos, Valencia, 2007.

³⁴⁰ Ortiz de Landázuri, C.; 'La autotranscendencia de la crítica del sentido en Wittgenstein', *Anuario Filosófico*, XXXVI/3, 2003, 673-692 págs.

³⁴¹ Cf. Winch, P.; *The idea of a social science and its relation to philosophy*, Routledge, London, 1990.

autotranscendencia de la *crítica del sentido* a fin de localizar los presupuestos *postconvencionales* que a su vez permiten garantizar el logro de una *mejor comprensión y explicación*, llevando así a cabo una auténtica inversión de los anteriores procesos de "autoenajenación", tanto desde el punto de vista natural como social, cosa que ni Wittgenstein, ni P. Winch, ni von Wright propusieron³⁴².

De este modo Apel llega a una conclusión muy precisa respecto del posible papel que la transmisión de una *tradición* y la *innovación autocrítica* pueden desempeñar en la configuración del *mundo de la vida*. En su opinión, el último Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*³⁴³ y más tarde P. Winch y von Wright, habrían justificado la referencia por parte de los distintos *juegos del lenguaje*, o formas de comunicación, a un juego *transcendental* del lenguaje, o a una "ilimitada comunidad de comunicación", que les permitiría justificar a su vez los peculiares procesos de comprensión recíproca y de explicación experimental, que a su vez hacen posible *transmisión de una tradición* y de ulterior *innovación autocrítica* de esa misma tradición, sin confiar ya esta tarea a un uso meramente irreflexivo y mecánico de un juego *ya dado* de lenguaje. De este modo Wittgenstein y sus seguidores habrían iniciado así un giro *pragmático-transcendental* que les permitió justificar la "*autotranscendencia*" de la crítica del sentido para invertir los procesos de "*autoenajenación*" inevitablemente generados por el uso compartido del lenguaje, justificando así el tránsito hacia una nueva forma de *postconvencionalismo* aún más autocrítico³⁴⁴.

Sin embargo esta misma posibilidad plantea a Apel un interrogante que al menos entonces no se planteó, aunque si lo haría más tarde: ¿Cómo

³⁴² Cf. Janik, A.; Toulmin, S.; *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1998.

³⁴³ Cf. Wittgenstein, L.; Anscombe, G. E. M. (ed); *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1998; Wittgenstein, Ludwig; Savigny, E. von (Hrsg); *Philosophische Untersuchungen*, Akademie, Berlin, 1998.

³⁴⁴ Cf. Wernecke, J.; *Handeln und Bedeutung. L. Wittgenstein, Ch. S. Peirce und M. Heidegger zu einer Propädeutik einer hermeneutischen Pragmatik*, Duncker und Humblot, Berlin, 2007.

conciliar esta referencia a un juego *transcendental* del lenguaje o a un *ilimitada* comunidad de comunicación, con el *ideal regulativo* del consenso o del uso compartido del lenguaje, cuando con frecuencia estos mismos principios suelen dar lugar en el *mundo de la vida* a profundos desacuerdos o a numerosos conflictos de interpretación, como más tarde se hará notar en la *postmodernidad*? Sin embargo para hacerse cargo de la radicalidad de estos interrogantes es necesario retrotraerse a un momento anterior de la trayectoria intelectual de Karl-Otto Apel. Veámoslo.

b) La enajenación del mundo de la vida en Wittgenstein, según Apel.

A partir de 1963, en el segundo período de su trayectoria intelectual, Apel trató de invertir la situación de "*autoenajenación*" y "*autodestrucción*" del *mundo de la vida* en la que se encontraba la filosofía de Wittgenstein, a partir de sus propios planteamientos. Se le atribuye el haber sido los *protagonistas* principales de un *giro* o *transformación transcendentalista* que era totalmente contrario a sus propios planteamientos programáticos³⁴⁵. Ahora se les presenta, muy a su pesar, como si fueran unos meros continuadores de los *sinsentidos* que reiteradamente ellos mismos habían criticado en la metafísica occidental y en el transcendentalismo, por haber seguido perpetuando la enajenación del mundo de la vida que por tantos motivos habían denunciado. De hecho tampoco Wittgenstein habría logrado evitar el recurso a una nueva la "*metafísica de la presencia fáctica*" a la hora de describir un mundo de la vida totalmente conformado por unos esquemas transcendentales previamente establecidos³⁴⁶.

Se habría producido así en su caso una situación similar a la que hasta entonces con tanta frecuencia se había comúnmente aceptado

³⁴⁵. Cfr. Saez Rueda, L.; *La reelustración filosófica de Karl-Otto Apel*, Universidad de Granada, Granada, 1995.

³⁴⁶ Cf. Ortiz de Landázuri, C.; *Gombrich. Una vida entre Popper y Wittgenstein, I-II*, Cuadernos de la Cátedra Felix Huarte 6, 7, Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, 123, 102 págs.

y que el mismo con tanta persistencia habían denunciado por haber sido la causante de las numerosas patologías presentes en el uso del lenguaje y del modo de concebir el ser por parte del pensamiento occidental³⁴⁷. Sin quererlo reconocer Wittgenstein, habría seguido fomentado el mismo tipo de metafísica que habían criticado, incrementando aún más el proceso de "*autoenajenación*" en sí misma "*autodestructiva*" de la propia filosofía. De todos modos, según Apel, las propuestas de Wittgenstein se acabaron volviendo paradójicas, de modo que al final logró justificar en la práctica lo contrario de lo que inicialmente habían pretendido, a saber: recuperar por una vía inédita los procesos de *crecimiento* y permanente *innovación* que son propios del mundo de la vida³⁴⁸.

c) La autenajenación del lenguaje en Wittgenstein, según P. Winch.

Por su parte P. Winch comprobó como los procesos de *enajenación del mundo de la vida* propiciados por Wittgenstein habrían tenido su origen en los procesos de *autoenajenación del lenguaje* llevados a cabo en el *Tractatus*, como Apel hará notar en un artículo de 1964, "*El desarrollo de la filosofía analítica y el problema de las ciencias del espíritu*"³⁴⁹. En efecto, en aquella ocasión Apel analizó el impacto que las propuestas de Wittgenstein tuvieron en algunos de sus seguidores, especialmente en Peter Winch, cuando comprobaron que la mayoría de sus propuestas terminaban demostrando lo contrario de lo que inicialmente defendían. En efecto, en el *Tractatus* Wittgenstein habría defendido una interpretación *behaviorista* y empirista radical al menos respecto de las ciencias humanas; ante las proposiciones intencionales del tipo "A cree que" o incluso "p dice p", propias de estas ciencias, Wittgenstein adoptó un

³⁴⁷ Cf. Moyal-Sharrock, D. (ed); *Perspicuous Presentations. Essays on Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Palgrave, Hampshire, 2007.

³⁴⁸ Cfr. Wenzel, U. J. (Hrsg.); *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt, 1998.

³⁴⁹ Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 27-90. Stern, R.; *Transcendental Arguments and Scepticism. Answering Question of Justification*, Oxford University, Oxford, 2000.

punto de vista extensionalista y verificacionista, como si estas proposiciones estuvieran en lugar de objetos o estados de cosas³⁵⁰. P. Winch pudo comprobar así como en ningún caso Wittgenstein habría reflexionado sobre la mediación que ejercen lo que simplemente se consideran como meros '*pseudoestados* de cosas intencionales', cuando su presencia efectiva es inevitable en la formulación de este tipo de proposiciones. El *Tractatus* vendría a representar así, en opinión de P. Winch, el momento de máxima *autoenajenación del lenguaje*, que tampoco reflexiona sobre su indudable papel en una posible recuperación de las posibilidades de crecimiento y de innovación que son consubstanciales al mundo de la vida, que volvería a ser intratado así una vez más como el mundo en sí cerrado del resto de los animales. Pero dado que esta no fue la última palabra de Wittgenstein, ¿realmente habría que seguir aceptando esta interpretación meramente behaviorista y extensionalista del *Tractatus*?³⁵¹.

d) La paradójica autotranscendencia del lenguaje en Wittgenstein, según P. Winch.

Precisamente habría sido P. Winch el primero en llamar la atención sobre el proceso de *radical transcendentalización* que paradójicamente experimenta la *forma lógica* de la figuración en el *Tractatus*, precisamente al afirmarse como un requisito de cualquier posible descripción del *mundo de la vida*, a pesar de que esta misma posibilidad fue sistemáticamente negada de un modo programático por el propio Wittgenstein³⁵². Prueba de ello es que esta *forma lógica* puede acabar siendo objeto de un *lenguaje metafísico* similar al que de un modo *paradójico* también se hizo presente en Kant, cuando recurrió al principio de causalidad para referirse al '*noumeno*'

³⁵⁰ Cf. Blumstein, D. T.; Daniel, J. C.; *Quantifying Behavior. The JWatcher Way*, Sinauer, Sunderland (MA), 2007.

³⁵¹ Cf. Landini, G.; *Wittgenstein's Apprenticeship with Russell*, Cambridge University, Cambridge, 2007.

³⁵² Cf. Schönbaumsfeld, G.; *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University, Oxford, 2007.

interpretándolo como un término de alcance claramente *metafísico*, o al menos *transcendental*, sin que en ninguno de ambos casos se desdijeran de las críticas que anteriormente formularon por distintos motivos a esta misma posibilidad. La paradoja de la *forma lógica* en el *Tractatus* es similar a la paradoja del 'noumeno' kantiano en la *Crítica de la razón pura*, ya que en ambos casos se atribuye un carácter *incondicionado* y *transcendental* a un supuesto que está diametralmente en contra de sus proyectos programáticos iniciales³⁵³.

"La filosofía transcendental tradicional ha hablado de hecho constantemente de la forma de lenguaje y su relación con el mundo, y Wittgenstein lo hace abundantemente en el *Tractatus*, pero Wittgenstein muestra al mismo tiempo que tal discurso, ceñido al ideal lingüístico de un 'lenguaje objeto' lógico, es necesariamente metafórico ... Se trata sencillamente de la dificultad de todo lenguaje filosófico transcendental, dificultad con la que tropezó Kant cuando se vio obligado a caracterizar el esquematismo gráfico de su discurso sobre la afección de nuestra sensibilidad por la cosa en sí de una relación causal empírica como un «esquematismo análogo»³⁵⁴.

e) La autotranscendencia del mundo de la vida en Wittgenstein, según P. Winch.

De todos modos el recurso a los *juegos del lenguaje* por parte del último Wittgenstein permitió evitar este ambiguo *uso transcendentalista* de la *forma lógica*, como ya hizo notar P. Winch, aunque a un precio: otorgar a los juegos del lenguaje un carácter igualmente *transcendental* al que antes se otorgaba a la *forma lógica*. Es cierto que P. Winch lo propuso claramente en contra de las intenciones de Wittgenstein, llevando sus propuestas más allá de donde Wittgenstein las había pretendido dejarlas, reconociendo el carácter transgresor y paradójico de su propuesta³⁵⁵. A este respecto, según P. Winch, solo si se acepta un *transcendentalismo* de los

³⁵³ Cf. Ostrow, M. B.; *Wittgenstein's Tractatus. A dialectical Interpretation*, Cambridge University, Cambridge, 2002.

³⁵⁴ Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 36. Grayling, A. C.; *Wittgenstein*, Herder, Freiburg, 1999.

³⁵⁵ Cf. Wittgenstein, L.; *Los cuadernos azul y marrón. Prefacio de Rus Rhees*, Tecnos, Madrid, 1968, 2007 (4ª).

juegos del lenguaje, concibiéndolos a modo de auténticas formas de vida especulativa con capacidad de reflexionar sobre sus respectivos *presupuestos* de tipo social, ético o metafísico, será posible tener en cuenta la *autotranscendencia del mundo de la vida* para reconocer su capacidad de crecimiento y de innovación³⁵⁶. Es decir, será posible concebir un *mundo de la vida* que ya no esté conformado de una vez por todas de un modo meramente *behaviorista* y *extensionalista*, como sucede con el resto de los animales³⁵⁷. Hasta el punto que sólo si se admite este *transcendentalismo* de los *juegos del lenguaje* será posible justificar un *mundo de la vida* con capacidad de *crecimiento* e *innovación* donde ejercen una mediación efectiva las decisiones estratégicas y las *intenciones teleológicas* de las *ciencias del espíritu*, incluida la *sociología comprensiva*, como ya hizo notar Collingwood o Max Weber, sin tomarlas ya como simples "*pseudo objetos*" de cosas intencionales", al modo del *Tractatus* de Wittgenstein³⁵⁸.

"En esta situación nos sirve de ayuda la afortunada circunstancia de que hace unos años un autor inglés haya tomado el libro de Peter Winch, *The Idea of social science and its relation to Philosophy* (Londres, 1958) puede caracterizarse, en efecto, como el intento de desarrollar las consecuencias de la concepción wittgensteiniana de los juegos lingüísticos para una fundamentación filosófica de las 'ciencias del espíritu'. Ante todo hay que observar que la interpretación que da P. Winch de Wittgenstein, inspirada en Collingwood y M. Weber, se aparta en gran medida de la habitual de los sucesores de Wittgenstein en las escuelas analíticas de Cambridge y Oxford. En cierto modo puede calificarse de un pensar con Wittgenstein contra Wittgenstein. Winch piensa con Wittgenstein en tanto que de hecho pone de relieve algunas de las más importantes implicaciones de la concepción de los juegos del lenguaje en toda su dimensión..... Pero Winch piensa en contra de Wittgenstein en tanto toma posición explícitamente en contra esta '*underlabourer conception of philosophy*' puramente negativa que Wittgenstein comparte con la mayoría de los analíticos, concepción que ya en el *Tractatus* viene pensada hasta sus

³⁵⁶ Cf. Mulholland, S.; *Wittgenstein's Private Language. Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations*, §§ 243-315, Oxford University, Oxford, 2006.

³⁵⁷ Cf. McGinn, M.; *Elucidating the 'Tractatus'. Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2006.

³⁵⁸ Cf. Glock, H.-J. (ed.), *Wittgenstein. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 2003.

últimas consecuencias y en forma paradójica como desarrollo de una vieja tendencia de la filosofía británica"³⁵⁹.

f) La superación lingüística del behaviorismo en Wittgenstein, según P. Winch.

En cualquier caso Peter Winch rechazó la crítica de sentido meramente behaviorista que el primer Wittgenstein aplicó a la explicación científica, ya fuera de tipo natural o social³⁶⁰. Con este fin P. Winch acude paradójicamente a los procesos previos de «comprensión» recíproca cuyas reglas de validez, según el último Wittgenstein, están a su vez determinadas por su uso y su entretimiento con una determinada *forma de vida*³⁶¹. De este modo P. Winch recurre al último Wittgenstein para justificar una forma de reflexión que es radicalmente incompatible con los planteamientos *behavioristas* del primer Wittgenstein, al menos por lo que respecta a las ciencias humanas, dando lugar a una inversión en el modo de valorar este mismo tipo de propuestas, que pasarían a tener un carácter meramente paradójico para tratar de demostrar justamente lo contrario de lo que enuncian³⁶². Según Winch, las *Investigaciones* ya no hacen un uso meramente negativo de la crítica del sentido, ni el *juego lingüístico* de la filosofía discurre necesariamente en el vacío, como anteriormente había sucedido en el *Tractatus*, cuando este posible uso del lenguaje estaba de vacaciones, sino que más bien tienen su propio objeto específico³⁶³.

"En lugar de ello la filosofía se convierte para él (Peter Winch) en la ciencia de las formas *a priori* de la comprensión de la realidad,

³⁵⁹ Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 68-69. Charles, D.; Child, W. (eds); *Wittgensteinian Themes. Essays in honour of David Pears*, Oxford University, Oxford, 2001.

³⁶⁰ Cf. Munz, V. A.; *Satz und Sinn. Bemerkungen zur Sprachphilosophie Wittgenstein*, Rodopi, Amsterdam, 2005.

³⁶¹ Cf. Watzka, H.; *Sagen und Zeigen. Die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000.

³⁶² Cf. Schulte, J.; *Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005.

³⁶³ Cf. Cook, J. W.; *Wittgenstein, Empiricism, and Language*, Oxford University, New York, 2000.

que en cuanto 'formas de vida' ligadas a ciertas reglas son a la vez formas *a priori* de las 'interrelaciones sociales'³⁶⁴.

g) La recuperación lingüística del mundo de la vida en Wittgenstein, según P. Winch.

Frente al *psicologismo* y al método de la *empatía* tradicional en las ciencias del espíritu, ahora Peter Winch puede ofrecer una *teoría de la comprensión* superior a la de Schleirmacher y Dilthey³⁶⁵. En su opinión, las *acciones intencionales* se deben remitir a una posición *excéntrica*, como es la asignada por la lógica peculiar de cada uno de los *juegos del lenguaje*, a fin de poderlos enraizar en sus *formas de vida* correspondientes, con sus subsiguientes presupuestos de tipo social, ético o simplemente metafísico, por tratarse de un fundamento *cuasitrascendental* e *intersubjetivo* de las diversas *interrelaciones sociales*. Sólo así la *sociología comprensiva* pudo justificar un posterior análisis metodológico de las *consecuencias efectivas* de las acciones humanas, atribuyéndoselas a una *causa natural* proporcionada, ya sea de tipo *instrumental* o estrictamente *teleológico*, como de hecho propuso Max Weber, sin atribuírselas simplemente a una intuición irracional de tipo psicológico, basada simplemente en una presunta *empatía*, como con tanta frecuencia ocurrió en la hermenéutica clásica³⁶⁶. Hasta el punto que ahora Peter Winch pudo iniciar así una reconstrucción de los elementos *transcendentales* o *cuasitrascendentales* que, por un mal entendido, el primer Wittgenstein había postergado asignándoles un carácter *psicologista* o considerándolos simplemente como un *sinsentido*, cuando los debería haber considerado como un requisito esencial inherente a la propia *crítica del sentido*³⁶⁷.

³⁶⁴ Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 69. Addis, M.; *Wittgenstein: Making Sense of Other Minds*, Ashgate, Aldershot, 1999.

³⁶⁵ Cf. Pears, D.; *Paradox and Platitude in Wittgenstein's Philosophy*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2006.

³⁶⁶ Cf. Travis, C.; *Thought's Footing. A Theme in Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2006.

³⁶⁷ Cf. Goeres, R.; *Die Entwicklung der Philosophie Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seiner Logikkonzeptionen*, Königshausen und

"Es claro que ya el *Tractatus* encierra de hecho una 'lógica transcendental' en el sentido de Kant.... Esta idea de la forma del lenguaje constitutiva del mundo experimentó en la obra posterior de Wittgenstein una diversificación, a la vez que una relativización, según las 'formas de vida' que definen los 'juegos del lenguaje'. Es, pues, el lenguaje el que en la filosofía analítica ocupa ya desde el principio el lugar de las 'formas de enlace', 'facultades' y 'actos' a priori de la 'conciencia' (de la 'síntesis transcendental de la apercepción' de Kant) eliminados por psicológicos y el que en el curso de la evolución de la filosofía analítica fue sometido a un proceso de vivificación semejante al que hubo de experimentar con Dilthey la conciencia transcendental de Kant"³⁶⁸.

h) Explicación y comprensión en el mundo de la vida, según P. Winch.

Por su parte Peter Winch llevó a cabo una inversión en el modo como el primer Wittgenstein en el *Tractatus* había concebido los procesos behavioristas de *adiestramiento* o simple *aprendizaje de reglas*, para sustituirlos por algo muy distinto³⁶⁹. En su lugar introdujo una nueva forma de *seguimiento de reglas* que requiere a su vez un proceso reflexivo previo de justificación y *comprensión* recíproca de su ulterior sentido intencional, así como de sus respectivas condiciones de posibilidad, como ahora de hecho ocurre con su referencia a los *juegos del lenguaje* o al *mundo de la vida* donde se insertan. De este modo P. Winch acercó las propuestas de Wittgenstein a las que antes había hecho Max Weber, o a las que posteriormente defenderán de un modo aún más radical Heidegger y Gadamer³⁷⁰.

"Winch se aproxima aquí, a mi parecer, a aquellos conceptos que llevan implícita una comprensión 'a priori' del saber, del poder ser en el mundo o del comprenderse en la situación desarrollados

Neumann, Würzburg, 2000.

³⁶⁸ Cf. Apel, K. O.; TF, II, p.72-73. Wright, C.; *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Harvard University, Cambridge (Mas), 2001.

³⁶⁹ Cf. McManus, D.; *The Enchantment of Words. Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*, Clarendon, Oxford University., Oxford, 2006.

³⁷⁰ Cf. Hacker, P. M. S.; *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Clarendon, Oxford University, 2001.

por Heidegger en *Ser y Tiempo* y convertidos recientemente por H.G. Gadamer en fundamento de una hermenéutica filosófica"³⁷¹.

i) Tradición e innovación en el mundo de la vida, según P. Winch.

En cualquier caso, según Winch, la *comprensión* recíproca se guía por criterios normativos de tipo hermenéutico, que se contraponen a su vez a los criterios analíticos que son propios de las *explicaciones* causales³⁷². De este modo la explicación y la comprensión generan a su vez dos tipos de *relaciones internas* y *externas* que los juegos del lenguaje mantiene ya sea respecto a sí mismos o respecto al *mundo entorno* de tipo natural y social en el que se insertan³⁷³. Así se explica como los juegos del lenguaje pueden configurar una *tradición* que, sin embargo, no está reñida con la *innovación*, sino que más bien la exige, dado que tanto una como otra deben cumplir con un requisito previo: en ambos casos, tanto la tradición como la innovación, deben remitirse a un punto de referencia *excéntrico* que a su vez está sobreentendido por igual en cualquier uso de lenguaje por parte de cualquier acción social, dado que la referencia a un mundo de la vida previo ahora se afirma como un requisito previo de su propia diferenciación recíproca³⁷⁴.

"La relación dialéctica entre la unidad del juego lingüístico transcendental y la diversidad de los juegos lingüísticos o formas de vida dados cuasi-empíricamente resulta más clara si introducimos en discusión la distinción de Winch entre relaciones *internas* y *externas* ...; es decir, las relaciones *comprensibles* entre acciones (intencionales) y conceptos (en los que los actores pueden explicitar, por principio, el sentido de sus acciones) y las relaciones *explicables* causal o estadísticamente entre los acontecimientos naturales. Sin embargo ... la distinción de Winch

³⁷¹ Cf. Apel, K. O.; TF, II, p.78. Kögler, H. H.; Stueber, K. R. (eds); *Empathy and Agency. The Problem of Understanding in the Human Sciences*, Westview, Boulder (CO), 2000.

³⁷² Cf. Grasshoff, G. (Hrsg.); *Wittgenstein's World of Mechanics. Including Transcripts of Lectures by Wittgenstein's Teacher Joseph Petzoldt and Related Texts on Mechanics*, Springer, Wien, 2006.

³⁷³ Cf. Wittgenstein, L.; *The Big Typescript, TS. 213*, Luckhardt, G.; Aue, M. (eds); Blackwell, Malden, MA, 2005.

³⁷⁴ Cf. Cerezo, M.; *The Possibility of Language. Internal Tensions in Wittgenstein's 'Tractatus'*, CSLI, Stanford (CA); 2005.

está tomada claramente del *Tractatus* del primer Wittgenstein donde tal diferencia describe adecuadamente, por una parte, una *diferencia transcendental* en el sentido de la *separación* cartesiano-kantiana entre sujeto-objeto; por otra parte, una diferencia lógica en el sentido de la distinción entre *analítico* y *sintético*. Ahora bien, ... a mi modo de ver, esta *exigencia* (de que no haya contradicción entre ellos) se apoya en el presupuesto *transcendental* del juego lingüístico *ideal*"³⁷⁵.

f) Conclusión: ¿Es posible innovar una tradición sin pasar por el razonamiento práctico?

Las tesis defendidas por P. Winch en *La idea de la ciencia social y sus relaciones con la filosofía* resultaron tan polémicas, que en una obra posterior, *Naturaleza y convención*³⁷⁶, el mismo se tuvo que desdecir de ellas. En su opinión, como ahora se ha visto, la *innovación de una tradición* exige la previa pertenencia a un *mundo de la vida* capaz de controlarse a sí mismo, evitando así que se perpetúen de un modo acrítico prácticas sociales en sí mismo indeseables. Sin embargo, en un momento posterior, tuvo que reconocer la escasez de los logros alcanzados, teniendo que conformar con haber sustituido el *psicologismo* de tipo behaviorista de los planteamientos conductistas por un *sociologismo* meramente costumbrista de los planteamientos culturalistas, sin haber logrado en ningún caso abordar con la profundidad debida el problema ahora planteado³⁷⁷. De ahí que en *Naturaleza y convención* volviera a mantener una postura derrotista de tipo reaccionario, muy similar a la de Arnold Gehlen en *Hombre primitivo y cultura tardía*³⁷⁸, a pesar de que sus truncadas propuestas iniciales tenían una intencionalidad de largo alcance, que hubiera sido interesante proseguir. A este respecto Karl-Otto Apel prolongará este tipo de propuestas, comprobando el protagonismo que a partir de Wittgenstein y especialmente Anscombe, fue adquiriendo el

³⁷⁵ Cf. Apel, K. O.; TF, II, p.245-246. Wittgenstein, Ludwig; *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Vol. 1-2, Tecnos, Madrid, 2007.

³⁷⁶ Cf. Winch, P.; *Nature and Convention*, Routledge, London, 1990.

³⁷⁷ Cf. Gibson, J.; Huemer, W. (Hrsg.); *Wittgenstein und die Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt, 2006.

³⁷⁸ Cf. Gehlen, A.; *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Athenaum, Frankfurt, 1964.

razonamiento práctico de tipo aristotélico, por tratarse de la única forma posible de articular *tradición* e *innovación* en el *mundo de la vida* sin dar lugar a paradojas y sinsentidos aún mayores. En cualquier caso las propuestas de Wittgenstein fueron un revulsivo para la cultura de su tiempo, como posiblemente también hoy día lo seguirán siendo³⁷⁹.

³⁷⁹ Cf. Torralba, J. M.; *Acción intencional y razonamiento práctico, según G. E. M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona, 2005.

